

Revista Cristiana Digital

Nº 27 – Noviembre de 2015

"YA ESTÁN BLANCOS PARA LA SIEGA..."

RENOVACIÓN

Nº 27 – Noviembre - 2015



Responsable de la edición: Emilio Lospitao
Web de la revista: http://revistarenovacion.es
Correspondencia: editor@revistarenovacion.es

COLABORAN EN ESTA EDICIÓN:

Jorge Alberto Montejo
José Laguna
Julián Mellado
José Luís San Miguel
José Manuel Glez. Campa
Pedro Rubal Pardeiro
Rafael Narbona
RIES
Antonio Cruz
Pedro Zamora
Manuel de León
Juan A. Monroy
Adrián González
Ana Mª Medina
Eliseo Vila
Juan Mª Tellería
Sergio Simino
Héctor B.O. Cordero
Plutarco Bonilla
Pablo A. Jiménez
Isabel Pavón
Francisco Bernal

...Y LOS DEMÁS JUZGUEN

Aunque resulte reduccionista, suelo clasificar a los lectores de la Biblia en aquellos que afirman: "Porque la Biblia lo dice" y los que se preguntan: "Por qué dice la Biblia eso". Entre estas dos maneras de leer la Biblia existe una profunda diferencia. La primera tiende al biblicismo, es decir, a la interpretación del texto bíblico acríticamente. La segunda busca el propósito del texto desde la crítica hermenéutica, porque sabe que el enunciado bíblico se proclamó en un tiempo y un espacio diferente al nuestro.

A tenor de esto, quienes ya conocen esta revista saben que la misma se caracteriza por su pensamiento crítico e investigativo. Es decir, los autores de los cuales esta revista divulga sus artículos, no se limitan a glosar "porque sí", sino que en sus obras, explícita o implícitamente, se atisba o bien un "por qué", o abren ventanas dialécticas a otras posibilidades, lo cual exige del lector una capacidad mínima reflexiva.

Obviamente, estas dos nociones axiomáticas expuestas más arriba tiene en frente una conceptuación del pensamiento que propicia todo lo contrario: un público pasivo, acrítico, emocional, espiritualista, que piensa poco y es dócil. Fue a esta conceptuación a la que K. Marx definió como "opio del pueblo"; nada que ver con el mensaje profético y realizante que predicó Jesús de Nazaret. No es de extrañar que un amplio sector de la sociedad –de cualquier sociedad– a la que queremos compartir el evangelio rechace de entrada cualquier proposición religiosa. Y este rechazo es mayor cuanto más amplia es su capacitación intelectual y, por lo tanto, crítica. Es decir, no rechazan a Jesús de Nazaret (¡lo aceptarían con mucho gusto"!), sino a la amalgama religiosa con que se quiere anunciar el mensaje del Galileo.

Este rechazo llega a su cenit cuando ven en los medios de comunicación (Radio, TV...) el vergonzoso espectáculo que ofrecen ciertos grupos religiosos "cristianos". Aparte de que sus prédicas carecen de una mínima profundidad teológica (no pasa de la arenga), la mayor parte del tiempo lo dedican a pedir dinero con el descaro de asociar la cantidad de dinero que den los feligreses con las bendiciones del cielo que recibirán (esto es un ejemplo*). Los que estamos de este lado profético y crítico de la fe cristiana no podemos menos que preguntarnos si estos "evangelistas" están errados, es su codicia lo que les empuja a esa extraña "misión" o simplemente tenemos que llamarlos sinvergüenzas sin paliativos (al gran público esto es lo que les parece).

Pero ya sea que estén errados o sean unos sinvergüenzas estos predicadores oportunistas, queda en el fondo una cuestión más sangrante: ¡la anestesia intelectual que sufren los fieles que les escuchan, les aplauden, les siguen y les dan su dinero! Si estos enfervorizados seguidores realmente creen que recibirán "bendiciones" a cambio del dinero que ofrecen, obviamente las bendiciones que esperan también son materiales: casas, coches, cuentas bancarias... ¡prosperidad material!

La fe cristiana –ya lo hemos dicho otras veces desde este medio– debe ser ilustrada y, además, crítica. Por eso esta revista es de pensamiento crítico. Si la fe que inculcamos no pasa del emocionalismo (por muy legítimo que este sea) esa "fe" entonces está más cerca de la superstición que de aquella fe que el Nazareno exigía a sus seguidores. El apóstol Pablo exhortaba: "Que hablen dos o tres, y los demás **juzguen**" – "**Examinadlo** todo; retened lo bueno" (1Cor. 14:29; 1Tes. 5:21). Pues eso, que seamos capaces de juzgar (discernir, examinar) y cultivar el buen sentido de retener lo bueno; pero, a la vez, denunciar los abusos, sean estos por la torpeza o por la codicia de "evangelistas" funestos.

* https://www.youtube.com/watch?v=qFhKslG2YGw

OPINIÓN

Jorge Alberto Montejo*

ÁGORA FILOSÓFICA

EL NIHILISMO Y SUS CONNOTACIONES FILOSÓFICAS

El *nihilismo*, como corriente filosófica de importante auge en el área del pensamiento, viene a ser todo un desafío al mundo de la razón y también, por supuesto, al de la religión.

Pero, lo que más llama la atención de esta corriente filosófica que conoció su mayor auge y apogeo en los pasados siglos XIX y XX es su enfrentamiento con todo orden establecido, tanto en el plano ético como estético, político-social y religioso, principalmente. Sin embargo, en contra de lo que se pudiera creer el *nihilismo*, como movimiento filosófico, ya es muy antiguo. En efecto, podemos remontarnos a la antigua y esplendorosa Grecia donde los primeros sofistas, con **Gorgias** a la cabeza y su discípulos **Antístenes** y **Diógenes de Sinope**, consideraron que nada tenía valor y sentido en esta vida. Célebre es aquella frase del mencionado **Gorgias** cuando decía "*Nada existe, si algo existiera no es cognoscible para el hombre; si fuese cognoscible no sería comunicable"*. Esta sentencia del sofista nacido en Leontinos (Sicilia) viene a esquematizar de manera clara el sentir del pensamiento nihilista el cual negaba categóricamente toda posibilidad de conocimiento y de existencia.

Mas definamos el concepto en sí de *nihilismo* para tener una aproximación más fidedigna de esta corriente filosófica que dejó su impronta en importantes pensadores, tanto de la antigüedad como de tiempos más modernos.

Por *nihilismo* (del latín *nihil, "nada"*) se entiende la negación de distintos supuestos de la vida, sosteniendo la imposibilidad de todo conocimiento y la negación de toda creencia o principio moral, social, político y religioso. Implica, por lo tanto, la práctica negación de valores que pudieran dar un sentido y contenido a la existencia. El *nihilismo* viene a ser la máxima expresión del absurdo en términos generales. Lejos de intentar encontrar un sentido a las cosas se empecina en negar el valor de todo aquello que pudiera conformar la razón de ser de la existencia. Para la filosofía nihilista todo, absolutamente todo, carece de valor y sentido. **Steven Weinberg**, el *Premio Nobel de Física* 1979, viene a decir en alusión al pensamiento nihilista que *"Entre más com-*

*Licenciado en Pedagogía y Filosofía y CC de la Educación. Psicopedagogo

prensible parece el universo, también parece más inútil”. En realidad lo que el pensamiento nihilista nos viene a querer decir es que aun pudiendo llegar a tener un cierto conocimiento de las cosas, ese conocimiento se torna totalmente inservible en un mundo confuso y caótico, donde nada es como parece. Evidentemente, esta visión del mundo nos parece excesivamente negativa y pesimista. Es cierto que vivimos en un mundo que parece va a la deriva hacia no se sabe muy bien dónde. Todo se asemeja, en verdad, a la carencia de sentido, pero, este, a mi juicio, tenemos que intentar encontrarlo por nosotros mismos, aun con nuestras limitaciones y carencias.

Decía antes que fue especialmente en los siglos XIX y XX donde el *nihilismo* cobró especial renombre debido principalmente al desencanto social arrastrado desde la época de la *Ilustración*. Ese desencanto se extendió no solo al ámbito de la filosofía o la religión, sino también hacia el arte en general y la política en particular. Modernamente el término *nihilismo* fue acuñado por el escritor y dramaturgo ruso del siglo XIX **Iván Turguénev** en su conocida novela *Padres e hijos*, donde afirma que *“Nihilista es la persona que no se inclina ante ninguna autoridad, que no acepta ningún principio como artículo de fe”*. Pero sería luego **Nietzsche**, el conocido y controvertido filósofo alemán que vivió en el siglo XIX (y que tanto huella dejó en filósofos como **Heidegger** o **Foucault**, entre otros) el que conceptualizaría el término en sí. **Nietzsche** si bien es un filósofo inclasificable es indudable que dejó su impronta en diversas corrientes o movimientos filosóficos, como el existencialismo, el estructuralismo, la fenomenología y el enfoque social de **Max Weber**. **Paul Ricoeur** clasifica a **Nietzsche** junto con **Karl Marx** y **Sigmund Freud** como los “maestros de la sospecha”, en alusión a sus polémicos y controvertidos planteamientos ideológicos que en cierta medida marcaron el devenir de un siglo XX absurdo y caótico como nunca antes había conocido la humanidad.

Sería, sin embargo, en Rusia donde el *nihilismo* más arraigó en un principio. En efecto, fue el emblemático anarquista **Piotr Kropotkin** quien en *Memorias de un revolucionario*, obra publicada en 1899, puntualiza acerca del *nihilismo*: *“Los nihilistas rechazaban y abandonaban, en nombre del progreso, todo lo que no podía ser justificado científicamente, como supersticiones, prejuicios y costumbres”*. El *nihilismo* criticaba *y* rechazaba también toda manifestación artística que siguiera los cánones tradicionales de belleza abstracta y se apartara del utilitarismo social. Supuso pues un rechazo y una ruptura con todo orden ético y estético establecido. El anarquismo político tiene sus raíces en el *nihilismo* filosófico. El verdadero desarrollo del *nihilismo* en Rusia vino a través de la publicación de **Dmitri Pisarev** denominada *Russkoe Slovo (Palabra rusa)* que iniciaría el propio **Pisarev** en el año 1860. Pronto la publicación se convirtió en todo un referente del movimiento nihilista en Rusia. El idealismo alemán y el positivismo de **Comte** y **Buckle** dejó también su profunda huella en el *nihilismo*. Posteriormente el *nihilismo* como corriente filosófica fue cobrando auge e impulso en distintos países europeos, especialmente ante la irrupción del pensamiento nietzscheniano.

Llegados a este punto podríamos preguntarnos ya qué supuso en realidad la corriente nihilista dentro del mundo no solo de la filosofía, sino también de la política y la religión. Pues lisa y llanamente, como venimos analizando, un rompimiento con todo el orden ético y moral establecido. Como planteamiento filosófico no es baladí en absoluto y merece consideración y análisis desde el razonamiento bien argumentado. El *nihilismo* moderno surge, en mi criterio, como expresión del sinsentido de la existencia, donde los valores morales se ven resquebrajados con frecuencia. Los patrones políticos contemporáneos tampoco ofrecen verosimilitud y credibilidad. El *marxismo* lo ofreció durante un tiempo hasta su desmoronamiento. Y el *socialismo utópico* se quedó en eso precisamente, en

algo ilusorio e irrealizable. ¿Y las religiones? ¿Qué rol desempeñaron en todo esto? Pues ante el ataque frontal del *nihilismo* que llegaría a proclamar la "muerte de Dios" por obra de **Nietzsche**, lo cierto es que las religiones, parapetadas en su tradicionalismo y dogmatismo a ultranza, se vieron fuertemente amenazadas por la nueva corriente filosófica. Lejos de argumentar con la razón (cosa que casi nunca hace la religión por estar fundamentada en la especulación y la intuición) se cerraron en banda, valga la expresión, anatemizando a todo aquello que se escapaba de sus moldes de intransigencia e incomprensión de todo fenómeno nuevo y con tintes revolucionarios que amanazaban su primacía y estabilidad. *Religión* y *razó*n, como ya comentamos en repetidas ocasiones, pertenecen a dos enfoques distintos por más que se pretenda dar un aire de racionalidad al enfoque religioso. La(s) religión(es) se sustentan, prácticamente sin excepción, en planteamientos intuitivos y especulativos que carecen de total y plena demostrabilidad. Tan solo la fe en sus planteamientos es lo que le da credibilidad. Lo cual no es poco, en efecto. Pero ir más allá de eso, como sugieren algunos esquemas religiosos contemporáneos, no deja, cuando menos, de ser arriesgado. Sorprende ver sermones y escritos de contenido religioso donde se pretende conferirle una cierta cientificidad al hecho religioso. Algo imposible de confirmar dado el carácter especulativo del fenómeno religioso.

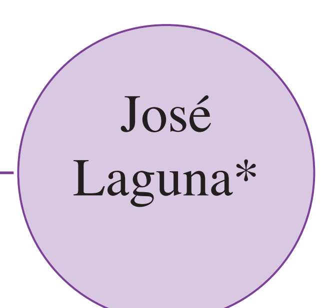
Pero, ni la *religión* tiene sustentación empírica claramente demostrada y validada ni el *nihilismo* tiene posible constatación fehaciente. La primera se fundamenta en la fe, en la credibilidad de sus postulados. El segundo en el sinsentido de la existencia, carente y ausente de valores eternos. La diferencia es que mientras la *religión* ofrece *esperanza* y *confianza* (resortes de alto valor anímico y existencial), el *nihilismo*, por el contrario, conduce al *reductio ad absurdum* que diría **Friedrich Jacobi** (1743-1819), el introductor del término en su concepción más filosófica, en carta remitida a **Fitche** en 1799. Es decir, el *nihilismo* supone la negación de todo, lo cual no deja de ser un *absurdo*, un sinsentido. Y es que aunque aparentemente la vida, la existencia, se nos antoje en muchas ocasiones como un cúmulo de sinsentidos y despropósitos, como bien exponía **Hermann Hesse** en su *Credo*, la clave está, pienso, en intentar al menos darle un *contenido* a nuestra existencia terrenal. La vida es más, mucho más, que las apariencias. El problema está en el ingente número de personas en este mundo que viven o gustan vivir precisamente de las apariencias restando así *autenticidad* a sus vidas. Pero esto supone un engaño, una falsedad a la vida, que diría **Blay Fontcuberta**.

Franco Volpi, en su interesante ensayo sobre el *nihilismo (El nihilismo. F. Volpi. Biblioteca de Ensayo. Ediciones Siruela. 2007)* habla de cómo el *nihilismo* está estrechamente relacionado con el relativismo moral y el desencantamiento social de los últimos tiempos y se pregunta si en realidad existe algo más allá del *nihilismo*. Cuando **Heidegger** hablaba del *nihilismo* como el acontecer mismo de la historia occidental lo hacía con propiedad. Y es que –y aquí coincido con **Volpi**– el *nihilismo* actual es una forma de expresar el malestar de la cultura vigente en nuestro tiempo como una expansión del relativismo y escepticismo imperante en nuestra cultura desencantada. Es decir, que el *nihilismo* es pariente cercano del relativismo y del escepticismo. **Volpi** añade que la única manera de superar la barrera del *nihilismo* es por medio de la implantación de una nueva ética que dé un sentido y un contenido a la existencia. Y para ello recurre al *neoaristotelismo* de **Gadamer** o a la *ética de la argumentación* de **Habermas**, concluyendo con la *ética de la responsabilidad* de **Hans Jonas**. La clave está en la implantación de un nuevo enfoque moral que dé un sentido global, holístico, a una existencia carente de valores éticos.

La pregunta que nos podemos hacer es si de verdad la religión sería capaz de llenar el hueco que dejara el *nihilismo*. Tal y como están planteadas muchas de ellas, sumidas en el adoctrinamiento manipulador cuando no en un dogmatismo impuesto, no parece estén preparadas para ello. El verdadero problema de las religiones, desde mi óptica, estriba en su falta de diálogo real y abierto con la sociedad, desconectadas del entorno que las rodea no han sabido interpretar las necesidades reales de un mundo globalizado y multicultural como en el que vivimos inmersos. No bastan las buenas acciones de las distintas comunidades religiosas –muchas de ellas, en verdad, involucradas en los problemas sociales tales como la lucha contra el hambre y la pobreza en el mundo o el problema social de los refugiados, por ejemplo–. Se precisa el diálogo con la sociedad y esto parece que no lo han entendido o no han sabido asumirlo convenientemente. Parecen estar más ocupadas de enfrentamientos teológicos entre ellas (y que a nada conducen realmente) que de establecer el diálogo con la sociedad nihilista y desencantada en la que vivimos. Y es que las religiones –especialmente las encuadradas dentro del marco de la cristiandad– no han sabido adaptarse al correr de los tiempos quedándose ancladas en un inmovilismo desacompasado con el entorno social posmoderno fruto de la interpretación obsoleta e incoherente en muchas ocasiones de sus creencias basadas en una hermenéutica de carácter literalista de la revelación en la que se basan y se fundamentan. No han sido capaces de releer y reinterpretar las escrituras desde una dimensión nueva y renovadora a la vez que a través de la coherencia y el simple sentido común reivindiquen los auténticos valores del alma. Es por todo eso que la irreverente frase de **Nietzsche** sobre la "muerte de Dios", la cual viene a ser la máxima expresión del sentir nihilista, mantiene su vigencia para una sociedad que se siente desamparada ya que las religiones no le ofrecen mayor credibilidad. La "muerte de Dios" viene a simbolizar la venida a menos de los valores tradicionales postulados desde siempre por las religiones y, como bien dice **Volpi**, se convierte en el hilo conductor para interpretar la historia occidental como decadencia y saber realizar toda una anamnesis, todo un diagnóstico crítico del tiempo presente, como paciente que sufre el mal de nuestro tiempo: el desencantamiento social y moral. Este proceso histórico ya lo adelantaron **Bourget** y **Dostoyevski**, así como **Tolstói** y **Chéjov**, entre otros, en sus ensayos y retratos sociales plasmados magistralmente en muchas de sus obras, y viene a ser la genuina expresión del vacío existencial que se vive en los tiempos posmodernos que corren.

Pero, para finalizar ya estas reflexiones, retomo la idea que sugería anteriormente de que si realmente existe una verdadera alternativa a un mundo nihilista, sumido en la decadencia ética y espiritual, impregnado de materialismo y consumismo, y carente de auténticos valores que le den un sentido a su existencia. Lamento tener que decir que no se ve por ninguna parte (al menos así lo percibo yo introspectivamente) una verdadera alternativa como no sea una vivencia íntima, personal y profunda que sea capaz de transformarnos interiormente y transmitir así al mundo que nos rodea una aureola de *autenticidad*. La clave, pienso, estaría en un redescubrimiento de los auténticos valores del alma, como ya sugería anteriormente (el bien, la verdad, la generosidad, el desprendimiento material, el amor en su más genuina expresión, etc.). Valores que ciertamente nos transmiten en su más pura expresión las grandes religiones en su concepción más intrínseca, pero que, por desgracia, buscando otros intereses menos altruistas han ido perdiendo en un mundo nihilista que las ha arrastrado al anonimato. Hoy en día la verdadera religiosidad y espiritualidad se vive desde la intimidad del alma, desde lo más profundo del ser. Y esto requiere, como diría **Blay Fontcuberta**, todo un ejercicio de generosidad y desprendimiento, es decir, todo un ejercicio de *autenticidad*.

3) CINCO ENSEÑANZAS BIBLICO-POLÍTICAS


José Laguna*

(El presente artículo corresponde al capítulo nº 3 de Cuaderno nº 195)

Cristianismo y justicia

«El lobo habitará junto al cordero, la pantera se tumbará con el cabrito, el ternero y el leoncillo pacerán juntos; un muchacho pequeño cuidará de ellos. La vaca vivirá con el oso, sus crías se acostarán juntas; el león comerá paja, como el buey, el niño jugará en el escondrijo de la serpiente. Nadie causará ningún daño en todo mi monte santo» (Is 11,6-9).

«Voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva; de lo pasado no haya recuerdo ni venga pensamiento, más bien gozad y alegraos siempre por lo que voy a crear; mirad, voy a transformar a Jerusalén en alegría y a su población en gozo; me alegraré de Jerusalén y me gozaré de mi pueblo, y ya no se oirán en ella gemidos ni llantos, ya no habrá allí niños malogrados ni adultos que no colmen sus años pues será joven el que muera a los cien años, y el que no los alcance se tendrá por maldito. Construirán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán sus frutos» (Is 65,17-21).

«Dichosos los pobres porque el reinado de Dios les pertenece. Dichosos los que ahora pasáis hambre, porque os sacia- réis. Dichosos los que ahora lloráis porque reiréis» (Lc 6,20-12).

La Biblia está preñada de promesas y sueños. En su expresión utópica, la escatología bíblica dibuja los contornos de un mundo paradisiaco. Lejos de considerarlas quimeras imposibles, los creyentes se acercan a estas promesas con la fe en su cumplimiento: ¡Sí, habrá un día en el que desaparecerá la pobreza de la faz de la tierra, en el que no habrá más hambre, ni llanto, un día en el que todos y todas tendrán una casa en la que vivir y viñas para alimentarse!, un convencimiento que no parte del cálculo previsor del presente sino de la promesa de un futuro en el que Dios ha empeñado su palabra y a la que el creyente se aferra reclamando su cumplimiento.

Creyente o no, el ser humano es constitutivamente escatológico. “Por el hecho de ser como es, el hombre tiene que esperar, no puede no esperar”. Expresar la esperanza es la afirmación radical de nuestra humanidad al tiempo que constituye la negativa a aceptar el presente como palabra definitiva sobre la realidad. Individuos y sociedades necesitan expresar utópicamente sus horizontes de futuro si no quieren quedar atrapados en un presente eterno. Las utopías no son un lujo superfluo de sociedades ociosas, son una necesidad política pa- ra pueblos en marcha.

“Esto dirás a los israelitas: El señor Dios de vuestros padres, Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob me envía a vosotros. [...] He decidido sacaros de la opresión egipcia y llevaros al país de los cananeos, hititas, amorreos, fereceos, heveos y jebuseos, a una tierra que mana leche y miel” (Éx 3,15-18). Para iniciar un camino y plantar cara al faraón, es necesario que alguien anuncie una meta; un líder que proclame la alternativa política a la esclavitud de Egipto: “hay una tierra que mana leche y miel”.

La lógica faraónica de toda época busca neutralizar la expresión de la esperanza. Instalado en un presente absoluto el faraón teme cualquier discurso que agriete los muros del *status quo* presente y deje entrever los caminos de li-

* Teólogo y músico. Ha publicado en esta colección: *¿Y si Dios no fuera perfecto? Hacia una espiritualidad simpática* (Cuaderno 102); *¿De la liberación a la inclusión?* (Cuaderno 127); *Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad* (Cuaderno 172) y *¡Ay de vosotros...! Distopías evangélicas* (Cuaderno 181).

beración que se esconden tras pirámides suntuosas, aeropuertos inútiles o burbujas inmobiliarias.

"Si no nos dejáis soñar no os dejaremos dormir", "otra economía es posible", "precarios del mundo no tenéis nada que perder excepto vuestras cadenas", la barricada cierra la calle pero abre el camino", "dormíamos, despertamos. Plaza tomada", "ya tenemos sol, ahora queremos la Luna", "no estamos llamando a la puerta, la estamos tirando", "nuestros sueños no caben en vuestras urnas"... Los sueños del movimiento 15-M que hace unos años empapelaron la Puerta del Sol madrileña fueron la explosión de una indignación contenida pero también la expresión escatológica de una sociedad que "decidió" que la realidad era cambiable. Frente a la retórica neoliberal de la inevitabilidad, los movimientos altermundistas proponen el discurso utópico de lo posible/deseable. El primer peldaño de todo cambio social pasa por recuperar el lenguaje arrebatado por el poder.

La expresión utópica de la esperanza es ridiculizada por la lógica faraónica que la reduce a ingeniosos brindis al sol. Eslóganes tan estériles como el anuncio de "una tierra que mana leche y miel"; a no ser que un día una comu- nidad disidente decida salir en su búsqueda y dejar de construir pirámides...

La religión es muy consciente de la importancia de expresar y mantener la retórica escatológica frente a los discursos presentistas. Aquello que no se anuncia está condenado a la inexistencia. La campaña política que llevó a Barack Obama a la presidencia de Estados unidos en enero de 2009 comenzó un 28 de agos- to de 1963 cuando Martin luther King expresó su sueño (*I have a dream*).

3.1.1. Reivindicando las ideologías

La abstracción e indeterminación de la expresión utópica corre el peligro de uniformar escatologías. Cuando eso ocurre, conviene recurrir a la ideología como traducción política de la utopía.

Todas las opciones políticas se presentan como defensoras de principios universales. Proyectos políticos de signos antagónicos pueden coincidir por ejemplo en la defensa abstracta de los Derechos Humanos (por cierto, otra escatología afectada de anemia). Derechas e izquierdas confesarán defender los mismos valores de libertad, justicia y solidaridad. Solo bajando un escalón hacia su expresión ideológica podemos descubrir los lobos que se esconden tras los disfraces de cordero.

La ideología sirve para aterrizar en el debate público una metafísica escatológica necesariamente abstracta. Como afirma el filósofo argentino Mario bunge la ideología es la parte de una cosmovisión más amplia que se ocupa de los asuntos sociales[8]. Para hacer frente al pensamiento único neoliberal, urge recuperar y reformular las ideologías.

Llama poderosamente la atención que los partidos políticos utilicen el término ideología como arma arrojadiza. "¡Su propuesta es ideológica!" es un reproche frecuentemente utilizado en la arena política para invalidar las razones del adversario; cuando es precisamente la expresión ideológica la única capaz de sacar a la luz las cartas que se esconden bajo la manga de cualquier propuesta política.

No conviene obviar el riesgo de que la ideología pierda su tensión escatológica y degenere en ideologización; el peligro de que la ideología responda al discurso manipulador de las clases dirigentes como alertaba Marx siempre está presente. Pero a pesar de esas prevenciones reivindicamos el necesario rearme ideológico de la política como medio para discernir sus verdaderos propósitos. la ideología que inspira el neoliberalismo es individualista, elitista y autoritaria, mientras que la que inspira a las socialdemocracias es sistémica, inclusiva y democrática. ¿Hacia qué horizonte social se dirigirá una política que ha renunciado a la ideología?, ¿cómo decidir las prácticas sociales si no formulamos ideológicamente hacia dónde ir?

Para el filósofo marxista Ernest Bloch, lo que queda de las ideologías pasadas, de los modos de representación del mundo de otras épocas, es justamente aquello que en ellas había de utópico, lo que en ellas apuntaba hacia adelante. Más allá de cuestiones semánticas, la rei- vindicación de las ideologías es la afirmación de las utopías de los discursos políticos.

3.2. Mantener la esperanza: Liderazgo y gestión

Realidad y esperanza utilizan el mismo libro de contabilidad. la primera anota implacablemente en el "haber" social la insatisfacción de una brecha cada vez más acusada entre ricos y pobres, la de un hambre infantil que no acaba nunca o la de niños soldados arrebatados a sus

8. Mario bungE, «qué piensan los filósofos de hoy» (entrevista) en Filosofía hoy, selección v. Editorial Globus, 2014.

familias. La segunda insiste en el "debe" social de la igualdad de oportunidades, el fin de la hambruna o el derecho a una educación gratuita y universal para niños y niñas. Un balance a todas luces desequilibrado que exige la fe –antropológica y/o religiosa– de esperar contra toda esperanza.

Ante las voraces termitas del presente que parecen devorar todo futuro alternativo, política y religión necesitan dotarse de estructuras de resistencia que alimenten la permanencia del liderazgo que marca la meta final de la tierra prometida y la gestión que organiza las etapas del camino por un desierto sofocante.

El sociólogo y teólogo Gerald A. Arbuckle[9] resalta cómo la sabiduría bíblica se preocupa por crear las condiciones que permitan mantener gestión y utopía. Analizando el relato del Éxodo, comprueba como Jetró, el suegro de Moisés, pronto se dio cuenta de que aquel iba asumiendo el rol de gestor más preocupado por cuestiones organizativas que por mantener viva la promesa anunciada: "Os estáis matando, tú y el pueblo que te acompaña; la tarea es demasiado gravosa y no puedes despacharla tú so- lo. Tú representas al pueblo ante Dios, y le presentas sus asuntos; inculcas al pueblo los mandatos y preceptos, le enseñas el camino que debe seguir y las acciones que debe realizar" (Éx 18,18- 20). Jetró entonces aconseja a Moisés que permita al pueblo escoger a unos hombres temerosos de Dios para gestionar los asuntos cotidianos "nombra entre ellos jefes de mil, de cien, de cincuenta y de veinte. Si haces lo que te digo, podrás resistir, y el pueblo se volverá a casa en paz" (v. 21). Una decisión similar a la narrada siglos después en el libro de Hechos de los apóstoles, cuando la primera comunidad cristiana elige diáconos para administrar el suministro diario a las viudas (cf. Hch 6,1-4). Con esa organización, los apóstoles podían seguir atendiendo a la que era su tarea principal: la oración y el anuncio de la buena noticia.

Una política hipergestionada y sin líderes mosaicos que mantengan viva la esperanza condena al pueblo a permenecer en Egipto.

En pleno apogeo de las "mareas blancas", multitudinarias manifestaciones en defensa de la sanidad pública, el por entonces consejero de sanidad de la comunidad de Madrid, Javier Fernández-Lasquetty, retaba a los sanitarios madrileños a que elaboraran un plan de viabilidad que mejorara su propuesta de privatización de hospitales y servicios sanitarios. al exigirles actuar como gestores, le estaba pidiendo a Moisés que sustituyera el cayado que sirve para avanzar por el camino por la balanza estática de pesar maná. Absolutizando la razón gestora como único pensamiento posible pretendía neutralizar el sueño –ya antes alcanzado– de una sanidad pública, universal y gratuita.

3.3 Las raíces de los sueños

Hasta ahora hemos utilizado indistintamente los términos sueño, utopía, proyecto o promesa, pero desde una perspectiva bíblica hay enormes diferencias entre promesa divina y sueños humanos. La más evidente viene marcada por el sujeto que la pronuncia: la promesa siempre viene de Dios, los sueños pueden provenir también de las personas. Pero hay otra diferencia más sutil que suele pasar desapercibida y es la relacionada con los "intereses" que nutren sueños y promesas. Detrás de toda escatología política se esconden intencionalidades más o menos conscientes y, en despojado de su halo romántico, el "sueño lunar" de Kennedy respondía a intereses estratégicos del periodo de la guerra fría relacionados con los equilibrios de poder entre Estados unidos y Rusia. Según desvelaba la grabación de las conversaciones entre el presidente americano y el administrador de la na- sa, James Webb, a J.f. Kennedy no le interesaba llegar a La luna sino hacerlo ante que los rusos: "si llegamos segundos a la Luna estará bien, pero seremos los segundos para siempre. [...] yo no estoy interesado en el espacio, sólo en la batalla contra los rusos".

La escatología bíblica no es ingenua, no sale corriendo detrás de cualquier utopía. Sabe de falsos profetas, embaucadores que cuentan visiones de su fantasía y no de la boca del Señor (Jr 23,16), profetas de Baal que dicen al rey lo que quiere oír (1Re 22,13) o falsos mesías que extravían a la gente (Mt 24,24).

Situada en la escuela de la sospecha, la Biblia nos alerta sobre las agendas encubiertas de profetas y mesías que aprovechando el río revuelto de un mundo en crisis, proponen escatologías ligadas a sus cuentas corrientes. Sin entrar en juicios morales sobre personas, llama

9. Gerald A. ARBUCKLE, *Refundar la Iglesia. Disidencia y liderazgo*, Santander, Sal Terrae, 1998, p. 158.

poderosamente la atención, por ejemplo, el mesianismo "altruista" de Mark zuckerberg, el creador de facebook, en su cruzada por llevar acceso gratuito a internet a mil millones de personas en los países más desfavorecidos. Afortu- nadamente, Jon fredrik baksaas, consejero delegado de Telenor (operadora noruega) y socio de Zuckerberg, enseña las cartas que su jefe esconde: "Dar esta conexión es cara, pero sin propuestas como éstas, nos quedamos fuera de nuevos negocios futuros. La visión de futuro es *crear nuevos clientes* que no saben lo mucho que les puede aportar Internet".

Conviene mantenerse alerta cuando los congresos sobre los "retos educativos del nuevo milenio", que recomiendan la sobredotación tecnológica de las aulas para afrontar las nuevas demandas de los nativos digitales, vienen patrocinados por empresas dedicadas precisamente a la venta de aparatos digitales. No menos sospechoso es el hecho de que las evaluaciones PISA (*Programme for International Student Assessment*) que determinan las políticas educativas de no pocos países, sean elaboradas por un organismo económico, la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos). Cuando la economía dicta los currículos escolares, es lícito preguntarse por las intenciones ocultas de políticas y escatologías.

No queremos caer en caricaturas luditas[10] trasnochadas y arengar a la destrucción de la tecnología (en el siglo xix los luditas se rebelaron contra la industrialización destruyendo telares y máquinas trilladoras), únicamente queremos advertir de la falacia escatológica que se esconde tras el culto idolátrico que nuestra generación rinde a la tecnología. Una fascinación digital que lee en clave de progreso social todo avance tecnológico. Basta con asomarse a cualquier conflicto bélico actual con *drones* de última generación para concluir que no todo progreso técnico es necesariamente progreso humanizador.

3.3.1. La suerte de huérfanos y viudas

Frente a la heterogeneidad de intereses espurios que rigen los designios políticos, un solo interés divino recorre toda la historia bíblica: "la preocupación por la suerte de huérfanos y viudas". Los sueños divinos de Moisés y Jesús beben de la misma raíz de un Dios que libera de la esclavitud, el hambre, la ceguera o la exclusión.

La persistencia del interés divino por las condiciones de los más desfavorecidos debería trasladarse al ámbito de la política secular: ¿A qué sufrimiento responde el sueño de la globalización?, ¿qué males remedia el sueño político europeo?, ¿beneficia a los más pobres el sueño del Estado de bienestar? Parafraseando a Epicuro para el que toda palabra del filósofo que no remedia ninguna dolencia es vana, afirmamos que toda política que no responda al sufri- miento de los más débiles es igualmente vana. Compartimos la indignación de Jon Sobrino contra una democracia que no pone al pobre en el centro ni de sus políticas ni de sus utopías:

> "[...] tampoco en la *democracia* –aceptando sus valores y minimizando sus limitaciones, hipocresías, incluso crímenes (sobre todo los que cometen gobiernos democráticos reales, sobre todo fuera de sus fronteras en pueblos del Tercer Mundo, y a veces dentro de ellas)– el pobre está en el centro de la realidad, ni siquiera en el de sus utopías. En su origen, hace dos siglos, los derechos humanos tenían a la vista a los *freemen* ingleses, a los hombres blancos de Virginia, a los burgueses franceses, pero no a todos, ni siquiera a los que convivían con ellos: campesinos ingleses o franceses, negros y esclavos norteamericanos, aunque no se les negase el carácter de "seres humanos". En el centro estaba el ciudadano. Las cosas no han cambiado del todo. Ya antes de nacer los hombres son desiguales. Y de ahí la necesidad de formular la tesis contraria y la necesidad de la parcialidad: "los derechos humanos son los de- rechos de los pobres". La conclusión es que la Iglesia –la política, añadimos nosotros– no solo debe ayudar a los pobres, sino que debe ponerlos de modo consciente en el centro de la realidad, y no basta con recordar las bondades del bien común"[11].

3.3.2. Escatología "situada"

La escatología bíblica no es genérica, no proclama un horizonte tan idealista como difuso de una sociedad fraterna, justa e igualitaria.

10. El ludismo fue un movimiento encabezado por artesanos ingleses en el siglo xix, que protestó entre los años 1811 y 1817 contra las nuevas máquinas que destruían empleo.

11. Jon SOBRINO, Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos, Madrid, Trotta, 2007, pp. 54-55.

Anuncia una tierra que mana leche y miel a un pueblo concreto que sufre bajo la esclavitud del faraón. Llama bienaventurados a los que *ahora* sufren la pobreza, a los que ahora tienen hambre y a los que ahora lloran (Lc 6, 20-21). Las promesas de Dios siempre están referidas a la liberación del sufrimiento concreto.

La metáfora escatológica de un gran banquete universal al que toda la humanidad está llamada, se concreta en la invitación a la mesa de pobres, lisiados, ciegos y cojos (Lc 14,21). cuando Jesús proclama que publicanos y prostitutas llevan la delantera en el camino hacia el reino de Dios (Mt 21,22) no hace sino reafirmar un escenario escatológico que se formula dialécticamente: El reino es el lugar de los que en la sociedad se les niega su lugar. No se puede pensar la salvación cristiana de espaldas al sufrimiento concreto.

la escatología cristiana está "manchada" con el barro de los crucificados de la historia. El discurso escatológico sobre "lo último" está dialécticamente relacionado con la suerte de "los últimos". Una dialéctica conflictiva que teologías sistemáticas y políticas neutrales tienden a minimizar y ocultar. Jon Sobrino, nuevamente, reivindica el acercamiento dialéctico a la realidad de los empobrecidos frente a discursos contemporizadores: "Hoy se hace hincapié en todo lo que sea diálogo, negociación, tolerancia, y se rehúye tanto todo lo que sea confrontación, que pareciera que los pobres hubieran caído del cielo (o, mirando los horrores de este mundo, mejor sería decir que han surgido del infierno) y que los problemas quedarían resueltos por alguna mano invisible que quebraría el egoísmo de los poderosos y reblandecería la injusticia, la mentira y la violencia estructurales. Más bien se tiende a evitarlo".

En esa situación hay que recordar la verdad bíblica e histórica fundamental, que tanto se proclamó alrededor de Medellín y de Puebla: "Hay ricos porque hay pobres, y hay pobres porque hay ricos" [12]

Los imperios, dirá Walter brueggemann, prefieren a teólogos –y a políticos, añadimos noso-tros– sistemáticos que ven la realidad en su conjunto, que comprenden a una y otra parte y que consideran la polémica como algo indigno de Dios y originador de disensiones contrarias al bien común [13].

Cuando la teología se aleja de los lugares de sufrimiento acaba deontologizando la esperanza, convirtiendo en código de conducta faraónica lo que se anunció como itinerario de liberación. Y cuando la política se aleja de los contextos de exclusión elabora escatologías elitistas preocupadas por mantener el estado del bienestar de las minorías.

Se equivoca la posmodernidad cuando busca resolver sus angustias existenciales en la religión cristiana. La preocupación cristiana no es la finitud, o el nihilismo, sino la injusticia y el sufrimiento del inocente.

3.4 El escándalo "cósmico" de unos pies descalzos

El quehacer político es más amplio que la preocupación por las condiciones de vida de los más pobres, hay que ocuparse también de políticas militares, financieras, educativas, internacionales, etc. Hasta el sistema capitalista más feroz dispone de su ministerio de asuntos sociales desde el que gestionan las ayudas para los más desfavorecidos.

La política secular puede convivir con el porcentaje "inevitable" de exclusión social que todo sistema genera, la bíblica no. En la "política bíblica", la existencia de un solo pobre vendido a cambio de un par de sandalias (cf. Am 2,6) pone patas arriba toda la estructura imperial, es un escándalo de tal envergadura que amenaza la estabilidad mundial.

El rabino Abraham Heschel se pregunta por la desproporción de tan indignación profética: ¿Qué importa si en algún lugar de la Palestina antigua los ricos trataban bien a los pobres? En realidad, los "crímenes" que los profetas bíblicos denuncian no van más allá de lo que podamos considerar "normal" en cualquier lugar del mundo. ¿En qué sociedad no hay pobres, desahuciados, políticos corruptos o jueces injustos? ¿no es excesivo, incongruente y absurdo que por algunos actos actos menores de injusticia que se hayan cometido contra el pobre insignificante e impotente, la gloriosa

12. Jon SOBRINO, *ibid*., p.54.

13. Walter BRUEGGEMANN, *La imaginación profética*, Santander, Sal Terrae, 1986, p. 27.

ciudad de Jerusalén sea amenazada con la destrucción y toda la nación vaya al exilio? [14].

La “política bíblica” toma partido por los últimos, no es imparcial, exige estructurar la organización de la convivencia social desde la atención prioritaria a las necesidades y demandas de los más vulnerables. Este ha sido el gran “pecado de omisión” de las políticas de izquierdas: orillar la pobreza como un efecto colateral de un progreso social no cuestionado y ponerse al servicio de reivindicaciones emancipatorias de ciudadanos satisfechos. En esta línea parece apuntar González Faus cuando distingue entre una «izquierda económica» comprometida en la defensa de los derechos primarios del ser humano: alimentación, vivienda, salud y educación dignas, y una “izquierda cultural” preocupada por la satisfacción de deseos individuales propios [15].

Las “sociedades desarrolladas” se indignan porque tienen que hacer cola en la sala de espera del médico de la seguridad social, olvidando que según la Organización Mundial de la Salud, en los países en desarrollo dos mil millones de personas carecen de acceso a medicinas esenciales. Hace unas décadas, Margaret Thatcher se quejaba del Servicio Nacional de Salud de Gran Bretaña, que según su criterio convenía privatizar para mejorarlo: “quiero ele- gir al médico que yo quiera, cuando yo quiera” [16]. Es fácil caer en críticas demagógicas, pero parece un dato innegable que las políticas primermundistas han abandonado las causas de los más vulnerables a favor de la defensa de privilegios de las élites.

El surgimiento de plataformas ciudadanas reivindicando la condonación de las deudas hipotecarias, exigiendo a la sanidad pública la subvención de tratamientos médicos contra la hepatitis c, recaudando fondos para la investigación en “enfermedades raras”, o denunciando el atropello de la “devolución en caliente” de los extranjeros que logran cruzar las vallas fronterizas, son el claro diagnóstico de una sociedad civil que tiene que organizarse políticamente porque sus “políticos profesionales” han dejado de ocuparse de las necesidades de los “pies descalzos” que deambulan por sus calles.

El surgimiento de plataformas ciudadanas reivindicando la condonación de las deudas hipotecarias, exigiendo a la sanidad pública la subvención de tra- tamientos médicos contra la hepatitis c, recaudando fondos para la investiga- ción en «enfermedades raras», o denunciando el atropello de la «devolución en caliente» de los extranjeros que logran cruzar las vallas fronterizas, son el claro diagnóstico de una sociedad civil que tiene que organizarse políticamente porque sus «políticos profesionales» han dejado de ocuparse de las necesidades de los «pies descalzos» que deambulan por sus calles.

3.4.1 El “siempre” de los pobres

probablemente una de las citas más frustrantes del Nuevo Testamento es aquella en la que Jesús pronostica la permanencia de los pobres a lo largo de la historia: “a los pobres los tendréis siempre con vosotros, mientras que a mí no siempre me tendréis” (Mc 14,7). Sin entrar en análisis exegéticos que nos distraería de nuestro propósito principal, podemos considerar esta profecía desde un punto de vista descriptivo: a lo largo de toda la historia de la humanidad ha habido pobres y los seguirá habiendo. El “siempre” de los pobres se convierte así en un hecho cuestionador que atraviesa toda la historia, un dinamismo de crucifixión que cambia de formas pero con el que todas las sociedades se ven confrontadas.

La presencia histórica de la cruz es el *hecho mayor* al que deben responder todas las políticas y todas las teologías.

¿El reino de Dios será la culminación del progreso histórico o acontecerá como una ruptura alternativa al mismo? ¿Basta con ir haciendo “pequeños ajustes” asistenciales hasta el advenimiento de unos cielos y una tierra nueva donde ya no habrá muerte, llanto ni dolor (ap 21,1-4) o hay que empeñarse en un cambio radical de estructuras? Sin el aguijón de ningún sufrimiento son cuestiones que admiten todas las respuestas temporales posibles; ahora bien, desde una teología y una política concernidas por las causas de los excluidos la respuesta no admite dilación: “otro mundo es necesario ya, aquí y ahora”. El cielo sólo puede esperar para aquellos que en la tierra gozan del favor de una vida resuelta.

14. Cf. Abraham HESCHEL, *Los profetas. El hombre y su vocación*. Paidós, Buenos Aires, pp. 33-36.
15. José ignacio GONZALEZ FAUS, *op. cit*., pp. 3-4.
16. Zygmunt BAUMAN, 44 *Cartas desde el mundo líquido*, Barcelona, Paidós, 2011, p. 31.

3.5 Dios, Señor de la historia… transformable

Creador, Juez, Dios encarnado. En la concepción bíblica, Dios está actuando continuamente en la historia: Dios es el señor de la historia.

La soberanía de Dios suele utilizarse como argumento teológico en favor de su omnipotencia. Pero, además, el poder divino que interviene y trastoca la historia contiene un argumento político no menos importante: la historia es transformable, no está predeterminada. El señorío divino abre la historia hacia caminos insospechados. como afirma I. Ellacuría, si no captáramos a Dios interviniendo en la historia "no lo captaíamos como el Dios pleno, rico y libre, misterioso y cercano, escandaloso y esperanzador; sería captado como el motor de los ciclos naturales, como paradigma de lo siempre igual, que puede tener un después, pero no un futuro abierto y en ese sentido como impulsador de y tal vez fin o meta de una evolución necesaria. Pero Moisés acude a Yahvé y a las acciones de Yahvé no para reiterar lo mismo, sino para romper con el proceso, y es por esta ruptura del proceso donde se hace presente en la historia algo que es más que la historia. […] La naturaleza puede ser escrutada cada vez más tanto en la lejanía del pasado originario como en la profundidad de sus elementos, pero esa naturaleza está ya dada e incluso su evolución está fundamentalmente fijada, mientras que la historia es el campo de la novedad, de la creatividad, pero un campo donde Dios solo puede revelarse "más" si se hace efectivamente "más" historia, esto es una historia mayor y mejor que lo que ha sido hasta ese momento" [17].

Los milagros presentes a lo largo y ancho de toda la biblia vienen a refrendar la tesis de que la realidad es transformable. Devolver la vista a los ciegos, el habla a los mudos, saciar a una multitud hambrienta, liberar de espíritus inmundos o curar leprosos, son acciones que rompen con la predestinación social de quienes padecían esos males excluyentes. Son la muestra de que el mañana no tiene por qué ser la continuación irremediable del hoy.

3.5.1 Escatopraxis

La política bíblica se puede definir como *escatopraxis*, los milagros anticipan en el aquí y ahora histórico una promesa divina que será realidad plena al final de los tiempos. Son acciones que se sitúan en el horizonte escatológico del reino de Dios, lo hacen presente anticipándolo y lo señalan como posibilidad plena.

La *escatopraxis* no busca construir un futuro ya definido. No se trata de transponer «aquí en la tierra» un orden divino perfectamente delineado "allí en el cielo". Tampoco se reduce a levantar acta del último estadio evolutivo de un progreso natural, según la metáfora vegetal de una semilla que plantada en buena tierra acabará dando los frutos que tiene en potencia. La *escatopraxis* persigue crear las condiciones de posibilidad que permitan el nacimiento de una realidad histórica nueva. Esta es una de las grandes enseñanzas que la religión aporta a una política que busca reforzarse escatológicamente: la política ha de planificar acciones que buscan "anticipar el futuro".

Dialogando con Bloch, el teólogo alemán Jürgen Moltmann distingue entre *futurum* y *adventus*. El *futurum* se refiere a lo que será en un proceso natural de desarrollo histórico, se trata de un futuro calculable y predecible. El *adventus* supone una ruptura histórica por la cual emerge una nueva realidad que no existía. la política bíblica no ignora los lentos procesos de la génesis histórica pero se configura claramente desde el *novum* de un futuro anticipado [18].

3.5.2. Más allá de la predestinación

Aunque en la idea de progreso como predestinación no es difícil encontrar un fundamento cristiano (será san Agustín quien fusione la idea griega de crecimiento o desarrollo con la idea judía de una historia sagrada), no es menos cierto que la escatología bíblica al presentar a Dios con poder para transformar la historia, rompe con una idea mecanicista de la misma. En la biblia encontramos continuamente la novedad que pone en tela de juicio la pretendidas "leyes naturales" que rigen el progreso histórico- co. La novedad de descendencias surgidas de parejas estériles, de un niño que vence a un gigante con la sola arma de una honda, de vergeles que brotan en medio de desiertos, de un Jesús resucitado...

17. Ignacio ELLACURÍA, «Historicidad de la salvación cristiana» en I. ELLACURÍA y J. SOBRINO (ed.), *Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, Mysterium Liberationis*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 333-334.

18. Juan José TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, Pamplona, Editorial Verbo divino, 2000, pp. 302-303.

Para el creyente la historia no está predeterminada, Dios interviene en ella; tiene la esperanza de que Dios lleve a buen puerto su creación. utilizo pretendidamente el término esperanza (*hope, hoffnung*) y no espera (*wait, erwartung*), porque frente a la pasividad de esta última, la esperanza se concibe como espera activa. El amo llega sin avisar y espera encontrar al criado fiel y prudente repartiendo a sus horas la comida de los empleados (Mt 24,45), el novio espera ser recibido por unas muchachas vigilantes con los candiles encendidos, el señor volverá para pedir cuentas a sus criados del uso que han hecho de sus riquezas (Mt 25, 1-30).

Si la historia no está predeterminada y puede tomar el rumbo que Dios y los seres humanos quieran darle, la política se reviste de una responsabilidad escatológica trascendente. El cristiano aspira a que su acción política contribuya al advenimiento histórico del reino de Dios. Huimos conscientemente del dilema teológico fe-obras (para la teología protestante la afirmación de que es posible "construir" el reino de Dios es, cuanto menos, aberrante, según Lutero "Dios lo hará todo a pesar de nosotros"). También nos alejamos del debate entre una "escatología realizada" según la cual el reino de Dios ya está presente y nada sustancialmente distinto habría que esperar del futuro, y la "escatología consecuente" que desplaza el futuro del reino de Dios fuera de la historia. Nuestra posición es más integradora y se acerca a la dinámica del milagro de la multiplicación de los panes y los peces; los evangelios coinciden en señalar que para realizar el milagro de alimentar a una multitud hambrienta, Jesús pidió a sus discípulos que previamente compartieran aquello que tenían (cinco panes y dos peces), la solidaridad humana quedaba así integrada en la acción sobrenatural capaz de alimentar a más de cinco mil hombres. Del mismo modo que la acción "política" de Moisés se inscribía en la acción liberadora de Dios. La mística horizontalista de inspiración ignaciana ha acuñado una expresión afortunada para expresar la "colaboración" entre Dios y hombre: "actúa como si todo dependiera de ti, sabiendo que, en realidad, todo depende de Dios».

La certeza de que la historia no está predeterminada y que se puede orientar hacia futuros por inaugurar es compartida también por no pocas escatologías seculares. En *El principio esperanza*, el filósofo ateo Ernst Bloch se pronuncia en el mismo sentido: "la vida es tan poco conclusa como en el yo que labora en este "afuera". No habría posibilidad de reelaborar una cosa según el deseo si el mundo fuese cerrado, lleno de hechos fijos e, incluso, consumados. En lugar de ello hay simplemente procesos [...]. En su frente de proceso todo lo real se transpone a lo posible" [19].

3.5.3. "Forzar" la historia

En la carta a los Romanos, el apóstol Pablo habla de que la creación entera esta gimiendo con dolores de parto en la esperanza de participar plenamente en la gloria de Dios (Rom 8,18-25). La imagen de un parto doloroso es una buena metáfora para describir las enormes dificultades que tienen que vencer las nuevas realidades históricas que quieren ver la luz.

El fin del *apartheid*, la conquista del voto femenino, el logro de jornadas laborales de ocho horas son "milagros seculares" que muestran la posibilidad del *novum* histórico. Una novedad que no cae del cielo, los "milagros sociales" son el resultado de una lucha denodada por "forzar" la realidad hacia el lugar señalado por el sueño escatológico.

La irrupción de la novedad histórica surge como fruto de la lucha contra las inercias que pretenden mantener el *status quo* presente. La conquista –aún inacabada– de los Derechos Humanos son un claro ejemplo de cómo la declaración "escatológica" del horizonte común de la dignidad humana ha de seguir combatiendo contra las fuerzas sociales que se alían para impedir su existencia.

Para Javier Muguerza, la categoría "disenso" es la que mejor define el proceso de incorporación de nuevas realidades sociales al ámbito de los derechos reconocidos: grupos disidentes cuestionan un orden social y jurídico que no los reconoce como sujetos de derechos e inician una lucha para modificar esa realidad [20]. Habría que desconfiar de la "calidad escatológica" de propuestas políticas que no cuentan con ninguna resistencia social.

19. Ernst BLOCH, *El principio esperanza* (3 vols), Madrid, Aguilar, 1977-1980, I, 188.
20. Javier MUGUERZA, «*La alternativa del disenso*», en J. MUGUERZA y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, p. 44.

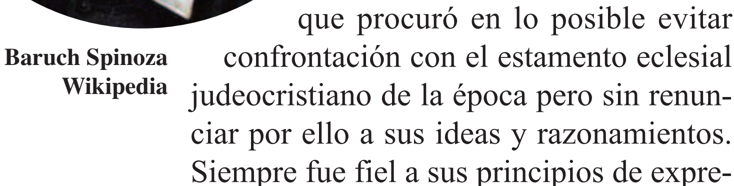


Jorge Alberto Montejo*

LA DIALÉCTICA DE SPINOZA # 4

"Cualquier cosa que sea contraria a la naturaleza lo es también a la razón, y cualquier cosa que sea contraria a la razón es absurda".
***Baruch Spinoza**.*
Aforismos.

Ya comentaba al iniciar este apartado que la crítica que **Spinoza** realiza a la revelación bíblica y a la religión en general la hace en función de un profundo ejercicio de racionalidad. Y me explico. **Spinoza** parte de la idea de un Dios impersonal al que identifica frecuentemente con la Naturaleza *(Deus sive natura)* y creo que esta es la clave de la interpretación del pensamiento del filósofo para analizar su crítica a la revelación y en qué términos la hace. La sola idea de un Dios impersonal irritaba al colectivo religioso puesto que minaba la concepción teológica que se tenía en la época y es por eso que procuró en lo posible evitar confrontación con el estamento eclesial judeocristiano de la época pero sin renunciar por ello a sus ideas y razonamientos. Siempre fue fiel a sus principios de expresar en libertad aquello que pensaba también libremente.



Baruch Spinoza
Wikipedia

La crítica que realiza en primer término a la revelación iba dirigida expresamente contra la concepción teológica judía preconizada por **Moses Maimónides** (1138-1204), el filósofo y teólogo judío nacido en Córdoba y emigrado más tarde a Egipto. El pensamiento de **Maimónides** era todo un referente para el pueblo judío y venía a representar el judaísmo ortodoxo y nacionalista. Por contra, **Spinoza** era el emblema de la heterodoxia judía, rechazado por esa causa por el pueblo sefardí. Si **Maimónides** viene a representar la tradición medieval judía, **Spinoza** esquematiza el quiebre de esa tradición, de ahí el enfrentamiento entre los planteamientos teológicos de ambos.

En el planteamiento filosófico de **Maimónides** existen claras alusiones a un aristotelismo de carácter profético al comparar el teólogo y filósofo hispano a **Aristóteles** con el profeta **Moisés** del *Antiguo Testamento*, al que **Maimónides** considera el más grande de los profetas enviados por Yahvé. Quisiera detallar un aspecto sustancial al comparar los planteamientos de **Maimónides** con los de **Spinoza** y este es el factor *tiempo*. Y lo digo porque considero que es un rasgo esencial. Efectiva-

*Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación. Estudioso de las Religiones Comparadas.

mente, **Maimónides** vivió en el siglo XII y **Spinoza** en el siglo XVII, es decir cinco siglos separan el pensamiento de ambos y con la particularidad de que el pensamiento spinoziano marca, por así decir, el inicio de la crítica bíblica que se iría desarrollando y posteriormente consolidando con el advenimiento del pensamiento ilustrado. Estas no son, en absoluto, a mi entender, cuestiones intrascendentes en el quehacer filosófico. En tiempos de **Maimónides** la tradición judía estaba profundamente arraigada en más de media Europa, cosa que no sucedió siglos después donde el mundo del pensamiento, especialmente a partir del estudio y el establecimiento del *método* por parte de **Descartes**, se arraigó en el área del saber y de la filosofía, del cual se sintió claramente influenciado **Spinoza** y otros muchos filósofos de la época, como **Leibniz**, por ejemplo. Por lo tanto, comparar el pensamiento de **Maimónides** con el de **Spinoza** requiere comprender bien ambos períodos de la historia, por cierto, bastante distintos.

Para aquellos que consideramos que el pensamiento ha seguido un proceso evolutivo en el devenir del tiempo, la filosofía supone todo un proceso de constante avance y evolución hacia etapas más desarrolladas del pensamiento no siempre convenientemente comprendidas o asimiladas. La historia misma de la humanidad, en su conjunto, es un proceso de constante cambio y evolución desde estadios más primigenios, más primitivos, hasta los más avanzados y desarrollados. Claro que en la historia ha habido procesos involutivos, como sabemos, y que han conducido a la destrucción y desaparición de civilizaciones enteras.

Pero, efectuado este inciso y retomando de nuevo el tema tratado decir que la polémica surgida entre el pensamiento de **Maimónides** y el de **Spinoza** giró en torno a una cuestión primordial: *fe y razón*. En efecto, en la obra de **Maimónides** *La guía de perplejos*, escrita hacia el año 1190, el teólogo hispano realiza todo un loable intento de conciliar la *fe* con la *razón*, marcando todo un hito en el pensamiento escolástico de la época. Esta obra, en realidad, es todo un alegato de conciliación entre la razón y la fe, aduciendo que no existe contradicción entre ambas, con la particularidad de que el teólogo hispano se refiere a la hermenéutica literal de los textos bíblicos. Considera pues que las verdades bíblicas, expuestas en su más pura literalidad, no atentan contra la veracidad racional, si bien no rechaza la interpretación alegórica de algunos textos de difícil o nula explicación y que entran en confrontación directa con la razón. Y es que, ciertamente, creo que no deben existir dudas de que una interpretación literal de las escrituras conduce en ocasiones a un auténtico galimatías sin mayor sentido. La sola imagen de un Dios vengativo e implacable, cuando no voluble, caprichoso e inconsecuente en ocasiones, así como misericordioso en otras, tal y como se le presenta con frecuencia de manera antropomórfica en el *Antiguo Testamento*, es claramente contradictoria con el Dios de Amor que se presenta en el *Nuevo Testamento*, aunque tampoco entendamos por qué la obra redentora de la salvación tuvo que ser asociada a un sacrificio cruento como fue la pasión y muerte de **Cristo**. Esta pregunta queda en el misterio más absoluto y sin contestar coherente y racionalmente. Es uno de los muchos misterios que entraña la fe cristiana.

“El mundo religioso encuadrado en el marco judeocristiano es, por desgracia, y de manera bastante frecuente, un cúmulo de deseos de poder que amparado muchas veces en el autoritarismo dogmático termina por ahogar la auténtica vida espiritual en libertad”

Por todo ello creo que se precisa a todas luces una reinterpretación de algunos textos que den cordura y sensatez al mensaje revelado. Si a esto le añadimos que las copias que han llegado a nuestros días no dejan de ser a su vez copias de copias y de otras copias, sin contar, claro está, la traducción a las distintas lenguas e idiomas, hacen que simplemente una aproximación

a la originalidad de los textos y del *kerigma* en sí sea toda una aventura especulativa, como bien lo reconocen muchos biblistas e investigadores de los textos bíblicos.

Mientras **Maimónides**, siguiendo la ortodoxia judía, recalcaba la idea de la racionalidad de los textos tal y como se leen, casi sin excepción, **Spinoza**, en cambio, cuestionaba precisamente con el uso de la razón también la inspiración de los mismos. Salta a la vista que se trata de dos planteamientos antagónicos. Pero, ¿cuál de los dos ofrece mayor verosimilitud? Siendo objetivos pienso que el planteamiento del filósofo holandés ofrece mayor consistencia a la luz de la lógica, del entendimiento y de la razón. El planteamiento de **Maimónides** es plenamente teológico, y en consecuencia condicionado por la ortodoxia judía, netamente basada en la literalidad de los textos sagrados. **Spinoza,** por el contrario, aboga por la idea de un Dios existente en todas las cosas, de ahí que lo identifique con la Naturaleza. Esto pudiera parecer *panteísmo* (y para muchos intérpretes de **Spinoza** lo es), sin embargo, otros abogamos por la idea de lo que se ha dado en llamar *panenteísmo*, como ya analizamos en un apartado anterior; es decir, Dios manifestándose de manera inmanente y trascendente a la vez, conjuntamente. Esta idea la deja bien clara **Spinoza** al hablar del concepto de *substancia*.

> *“quiero probar que la religión solo alcanza fuerza de derecho por decisión de aquellos que detentan el derecho estatal y que Dios no ejerce ningún reinado especial sobre los hombres, sino a través de quienes tienen el poder del Estado; y que además, el culto religioso y el ejercicio de la piedad deben adaptarse a la paz y a la utilidad del Estado y que, por lo mismo, solo deben ser determinados por las supremas potestades, las cuales, por tanto, deben ser también sus intérpretes”*

Análisis crítico a la religión

Es evidente que en **Spinoza** se produjo, con el paso del tiempo, un proceso evolutivo y cambiante en sus ideas acerca de la *religión* (particularmente la judía y la cristiana). De un claro apasionamiento por la ortodoxia judía en la que creció (tal y como refleja en su *Tratado Breve sobre Dios* escrito en sus inicios como filósofo, si bien algunos intérpretes dudan de su aparente piedad reflejada en el texto en cuestión) hasta su *Tratado teológico-político*, donde en el *Prefacio* del mismo se puede leer la siguiente reflexión de un **Spinoza** en el *culmen* de su pensamiento: *“Al investigar la causa de este mal (en referencia al hecho de que muchos que se denominan cristianos actúen con maldad e incluso con crueldad), me he convencido plenamente de que reside en que el vulgo ha llegado a poner la religión en considerar los ministerios eclesiásticos como dignidades y los oficios como beneficios y en tener en alta estima a los pastores. Pues tan pronto se introdujo tal abuso en la iglesia, surgió inmediatamente en los peores un ansia desmedida por ejercer oficios religiosos, degenerando el deseo de propagar la religión divina en sórdida avaricia y ambición. De ahí que el mismo templo degeneró en teatro, dode no se escucha ya a doctores eclesiásticos sino a oradores, arrastrados por el deseo, no ya de enseñar al pueblo, sino de atraerse su admiración, de reprender públicamente a los disidentes y de enseñar tan solo cosas nuevas e insólitas que son las que más sorprenden al vulgo. Fue, pues, inevitable que surgieran grandes controversias, envidias y odios que ni el paso del tiempo ha logrado suavizar” (Tratado teológico-político. Prefacio (G. III,8).* Cuan real y evidente es esta apreciación del gran pensador holandés, la cual dicho sea de paso, sigue teniendo plena vigencia en el estamento eclesial actual.

Efectivamente, el mundo religioso encuadrado en el marco judeocristiano es, por desgracia, y de manera bastante frecuente, un cúmulo de deseos de poder que amparado muchas veces en el autoritarismo dogmático termina por ahogar la auténtica vida espiritual en libertad. Dentro del judaísmo las nuevas corrientes teológicas no han conseguido mitigar un ultraconservadurismo que todavía perdura en muchos sectores de la sociedad judía más ortodoxa. En el ámbito de la cristiandad las cosas tampoco han cambiado demasiado, lamentablemente. Se creyó ingenuamente que la Reforma protestante traería nuevos aires al sentir de la cristiandad, pero, el paso de los siglos ha demostrado hasta la saciedad que lo único que trajo fue división y, en muchos casos, sectarismo dentro de la propia iglesia. A la intolerancia e intransigencia dogmática de la iglesia oficial le acompañó luego más de lo mismo en el marco del protestantismo, con el agravante de que, siguiendo las tesis de **Max Weber**, el protestantismo se convirtió si no en generador del capitalismo sí en sustentador del mismo y cuyo exponente más claro en el mundo moderno actual ha sido el surgimiento en el seno de muchas comunidades del conocido como el *"evangelio de la prosperidad"*, sustentado en una supuesta "teología", totalmente tergiversada y errónea, que preconiza el beneficio material como expresión de bendiciones divinas. Esta equivocada concepción del *evangelio* ha degenerado en lo que **E. Mounier**, en su análisis del *evangelio* desde la dimensión del *personalismo*, denominara como la división más flagrante e insultante en el seno de la comunidad eclesial: la iglesia de los ricos y la iglesia de los pobres como manifestación más simbólica del comportamiento del capitalismo burgués, extensible luego al mundo secular, generando grandes injusticias y tremendas desigualdades sociales como consecuencia de su enfoque distorsionado. Algo impensable, ciertamente, desde el análisis sereno y profundo de la teología cristiana, pero que lamentablemente ha dejado su impronta en el seno de muchas comunidades cristianas de distinto signo confesional y que luego, como decía, se fue extendiendo muy sutilmente al ámbito de lo secular. Contra este planteamiento distorsionado de la realidad evangélica la única solución que preconizaba **Mounier** era el desenmascaramiento de esta situación de una sociedad (y de un considerable sector de las iglesias) que se denomina cristiana pero que en ella no anida para nada el espíritu del *Maestro*, el espíritu de **Jesús** y su irrenunciable predilección por los más pobres y desamparados.

Pero no todo es negativo, por supuesto. En el ámbito del *ecumenismo* nuevos aires recorren (aunque todavía de manera lenta) el transitar de la iglesia, especialmente a raíz del *Concilio Vaticano II* donde desde entonces el sentir ecuménico se ha hecho bastante patente. Pero, parafraseando aquel conocido aforismo de que "las cosas de palacio van despacio", esto mismo se podría aplicar al sentir eclesial. Al menos un sentir de tolerancia y comprensión hacia las distintas ideas que circulan en el mundo religioso hacen que nos sintamos esperanzados al menos de que las religiones se conviertan en lo que nunca debieron de dejar de ser: un instrumento de acercamiento al fenómeno religioso que contribuyan de manera totalmente libre al descubrimiento del mundo espiritual y de aquí al enriquecimiento mutuo de personas, pueblos y culturas diversas. El reto lo tendrán ahora los jóvenes que luchan por un mundo más humano y fraterno donde las rencillas y enfrentamientos por cuestiones religiosas tan

> *"Es por eso que **Spinoza** se cuida mucho de reivindicar las excelencias del estado democrático como la clave para ejercer el poder político en libertad. Pero, analizando el texto descrito podríamos preguntarnos: ¿concede **Spinoza** prioridad al poder estatal sobre el religioso, como así parece deducirse del mencionado texto, sometiendo de esta manera el poder religioso al estatal? ¿Pone en cuestión **Spinoza** la religiosidad en aras del sentir político?*

solo sean una pesadilla del pasado. El futuro dictará, pues, sentencia.

“Se entiende, por lo tanto, que Spinoza fuera sumamente cauteloso a la hora de exponer sus ideas liberales en un mundo marcado intensamente por una religiosidad de tintes claramente conservadores e integristas, si bien en la Holanda del siglo XVII en que vivió el filósofo nuevos aires de progresismo recorrían los ambientes académicos y universitarios. En cualquier caso, tanto el Tratado teológico-político (TTP) como el Tratado de la reforma del entendimiento (TRE) suponen todo un complejo y profundo estudio sobre la religión, la crítica bíblica y el análisis político, especialmente el TTP

Retomando de nuevo el pensamiento de **Spinoza** nos encontramos con una interesante apreciación que realizó el filósofo de Amsterdam en su magistral *Tratado teológico-político (TTP)*: el derecho estatal y el derecho divino. En efecto, al respecto **Spinoza** dice en el TTP: *“quiero probar que la religión solo alcanza fuerza de derecho por decisión de aquellos que detentan el derecho estatal y que Dios no ejerce ningún reinado especial sobre los hombres, sino a través de quienes tienen el poder del Estado; y que además, el culto religioso y el ejercicio de la piedad deben adaptarse a la paz y a la utilidad del Estado y que, por lo mismo, solo deben ser determinados por las supremas potestades, las cuales, por tanto, deben ser también sus intérpretes” (TTP, XIX (G. III 228-229).* La verdad es que no hay manera más sublime, a mi juicio, de explicitar y aunar el sentir religioso con el político que, en contra de lo que muchos creen y piensan, son perfectamente compatibles. El problema está en la usurpación que en ocasiones el poder estatal ha ejercido sobre el religioso y al revés. Ejemplos de estos a lo largo de la historia tenemos en abundancia. Es por eso que **Spinoza** se cuida mucho de reivindicar las excelencias del estado democrático como la clave para ejercer el poder político en libertad. Pero, analizando el texto descrito podríamos preguntarnos: ¿concede **Spinoza** prioridad al poder estatal sobre el religioso, como así parece deducirse del mencionado texto, sometiendo de esta manera el poder religioso al estatal? ¿Pone en cuestión **Spinoza** la religiosidad en aras del sentir político? Las interpretaciones del texto pueden ser varias, en mi criterio, y analizables desde distintas vertientes, como bien puntualiza **C. Gebhardt**. Y es que el pensamiento dialéctico del gran filósofo holandés siempre ha sido muy controvertido. Esta controversia la explicita de manera muy clara el propio **Gebhardt** cuando dice en referencia a la religiosidad de **Spinoza**: *“Si por piedad se entiende el atenimiento a una de las formas históricas de la vida religiosa, entonces* ***Spinoza*** *sería impío y no religioso; pero si piedad significa amar y conocer a Dios a su manera, olvidarse de sí mismo y entregarse a un gran Todo, investigar y vivir lleno de Dios, entonces no ha habido nadie más religioso que Spinoza” (J. Freudenthal / C. Gebhardt, Spinoza, Leben und Lehre, II, Heidelberg /London/ París, 1927, 73).*

Pero, en respuesta a las interrogantes planteadas, decir que creo que **Spinoza** no trata de someter el poder religioso al político de manera casual sino que pienso que se está refiriendo a que más allá del uso privado de la religión esta no debe convertirse en instrumento manipulador del Estado sino que fuera más bien el Estado político quien controlase las previsibles ansias de poder de la religión; es decir, la religión debería ser, más allá del marco de la privacidad, como decía, un instrumento catalizador de los intereses estatales y, por añadidura, de los intereses de todos los ciudadanos.

Sería en el *Tratado de la reforma del entendimiento (TRE)* donde **Spinoza** más abunda en la idea de la necesidad de profundizar en el entendimiento de las cosas y

en su purificación teniendo como fin último el perfeccionamiento humano. El hombre será más perfecto en la medida en que tenga una mayor comprensión y entendimiento de las cosas. Pero hemos de reconocer, como hacen otros muchos intérpretes de la obra de **Spinoza**, que este tuvo un arte o, digámoslo así, una habilidad especial para enmascarar algunas de sus ideas más conflictivas. Así, por ejemplo, **Y. Yovel**, prestigioso analista de la obra spinoziana, considera que **Spinoza** es un auténtico maestro en el lenguaje con doble intención, argumento cauteloso empleado por el filósofo para procurar no ofender a sus lectores pensando en los tiempos convulsos en los que vivió. **T. Vries** y otros estudiosos en investigar la obra del pensador holandés llegaron a considerar que la cautela de **Spinoza** en sus obras fue debida a sus experiencias negativas con los rabinos de la sinagoga de donde fue expulsado por sus ideas liberales en 1656 siendo aún el filósofo muy joven. Esto, en opinión de **Vries**, fue determinante en el devenir de sus obras, así como el trágico destino de sus hermanos de religión, de esta forma considerados por él pese al rechazo recibido.Y **A. Tosel** en su interesante comentario sobre el TTP de **Spinoza** habla en términos de "filósofo enmascarado" para referirse a él. Sea como fuere, es cierto que interpretar la obra y el pensamiento de **Spinoza** no es tarea nada fácil. Que trató de enmascarar sus obras es un hecho evidente cuando, como ya comentábamos, el TTP fue escrito de manera anónima y posiblemente su obra más conocida, *Ética*, solo fue publicada tras su muerte cuando la obra había sido compuesta y finalizada en vida del filósofo.

Se entiende, por lo tanto, que **Spinoza** fuera sumamente cauteloso a la hora de exponer sus ideas liberales en un mundo marcado intensamente por una religiosidad de tintes claramente conservadores e integristas, si bien en la Holanda del siglo XVII en que vivió el filósofo nuevos aires de progresismo recorrían los ambientes académicos y universitarios. En cualquier caso, tanto el *Tratado teológico-político (TTP)* como *el Tratado de la reforma del entendimiento (TRE)* suponen todo un complejo y profundo estudio sobre la religión, la crítica bíblica y el análisis político, especialmente el TTP. Creo que el proceso evolutivo que se observa en el transcurrir de la obra spinoziana (más allá de la oscuridad que ofrecen algunos de sus escritos) obedece a un intento del autor de presentar su cosmovisión desde una percepción más racional e intuitiva que meramente especulativa, si bien sus planteamientos filosóficos pretenden ahondar precisamente en su visión del mundo desde una dimensión especulativa que representa a todo quehacer filosófico. Tratar de explicar el mundo y su acontecer desde una óptica racionalista es muy loable sin duda ya que añade mayor certidumbre a las apreciaciones que se tiene de él. Pero el solo racionalismo no explica, en verdad, el sentido último de la existencia y del mundo en sí. Y es aquí donde pienso que **Spinoza** deja entrever –unas veces de manera más clara que otras– que el solo racionalismo no soluciona ni da respuesta a las interrogantes que plantea toda existencia.

> *"Es posible, por otra parte, que la interpretación de la obra spinoziana sea menos compleja de lo que se pretende por parte de muchos. Y así lo considera, por ejemplo, E. Harris, el cual cree que el esoterismo de algunas obras de Spinoza (y en concreto el TTP) no es tal y que requiere ser leído y analizado con mayor simplicidad para ser comprendido en su justa medida.*

Sin embargo, esta apreciación del filósofo holandés no deja de sorprender a muchos intérpretes de su obra cuando **Spinoza** deja entrever –como dice **J. Wat**– que "más allá del orden natural no existe nada", y sin embargo realiza frecuentes

alusiones a la religión. Quizá la clave de esta aparente contradicción esté en la concepción que el filósofo tenía de Dios y del orden establecido por Él en la naturaleza. No sabemos puesto que nunca lo dejó nada claro. De todos modos el lenguaje que emplea el filósofo en sus obras no está, en verdad, al alcance de cualquiera. Esto así lo reconocen distintos estudiosos de la obra y del pensamiento del autor.

“Llegados a este punto quizá quede por dirimir por qué Spinoza parece que pretende unir en compleja simbiosis religión con política. Analizando con meticulosidad la obra y el pensamiento del filósofo holandés creo que lo hizo partiendo de la situación política que atravesaba Holanda en aquel tiempo, pero posiblemente eso no fue más que una excusa para considerar que religión y política, aun siendo dos disciplinas distintas, en realidad conducen o pueden conducir a un único fin: el descubrimiento de la realidad humana desde su dimensión más plena, tanto en la esfera íntima como en la de su participación en la vida pública y social”

Es posible, por otra parte, que la interpretación de la obra spinoziana sea menos compleja de lo que se pretende por parte de muchos. Y así lo considera, por ejemplo, **E. Harris**, el cual cree que el esoterismo de algunas obras de **Spinoza** (y en concreto el TTP) no es tal y que requiere ser leído y analizado con mayor simplicidad para ser comprendido en su justa medida. Coincido aquí con **Harris** ya que pienso que no cabe rizar tanto el rizo, valga la expresión, con la obra de **Spinoza**, y lo que quiere el autor transmitir a través de su dialéctica. Si partimos de la idea de que el universo, para el filósofo, era una manifestación inmanente y trascendente a la vez (de ahí el concepto de *panenteísmo* más que de *panteísmo*), entonces hemos de coincidir en que su percepción del *ente* divino o su captación de la *substancia* vienen a ser una expresión de la naturaleza divina, o casi mejor diríamos, de la esencia ontológica de lo divino, lo cual equivale a decir, en la dialéctica spinoziana: Dios fundido en la Naturaleza como expresión de una unidad indisoluble. En mi criterio creo que esta es –dentro de la complejidad de la dialéctica de **Spinoza**– la mejor forma de comprender su pensamiento y lo que pretendía transmitir tras en el enmascaramiento de alguna de sus obras (como es el caso de la *Ética* y el *TTP*, principalmente).

Llegados a este punto quizá quede por dirimir por qué **Spinoza** parece que pretende unir en compleja simbiosis *religión* con *política*. Analizando con meticulosidad la obra y el pensamiento del filósofo holandés creo que lo hizo partiendo de la situación política que atravesaba Holanda en aquel tiempo, pero posiblemente eso no fue más que una excusa para considerar que religión y política, aun siendo dos disciplinas distintas, en realidad conducen o pueden conducir a un único fin: el descubrimiento de la realidad humana desde su dimensión más plena, tanto en la esfera íntima como en la de su participación en la vida pública y social. Pero que su interés por la vida política de su tiempo es un hecho también indudable, según distintos biógrafos de su vida y obra, como **H. Méchoulan**, es algo incuestionable. La crítica que realizó **Spinoza** a la intromisión de la iglesia calvinista en la política de **Jan de Witt** es una clara muestra de ello *(TTP, Prefacio, G. III, 7. Ibid.)*. Lo cierto es que la situación política en la Holanda de aquel tiempo era bastante convulsa y el confusionismo religioso aún mayor por la ingente proliferación de distintos grupos y sectas religiosas, muchas de ellas provenientes del mundo protestante, según **Stouppe**, un general suizo,

que, por cierto, tuvo al parecer relación con **Spinoza** en un conflictivo episodio de la vida del filósofo, tal y como recoge en su libro publicado en 1673, *La religión de los holandeses* en la que denunciaba que el pueblo holandés tenía infinidad de religiones pero un solo dios: el dinero.

La crítica que **Spinoza** realiza a la religión la hace en base a la consideración de que las distintas religiones tienen un móvil común: un dogmatismo desenfrenado totalmente contrario a la razón que conduce en muchas ocasiones al sinsentido, al absurdo. De ahí su rompimiento con todo esquema religioso convencional, el cual consideraba contrario a la razón. La verdad es que todo proceso religioso parte de la especulación, de la elucubración, pero sin demostrabilidad empírica de ningún tipo. Esta es la verdad por más que confunda o irrite a muchos dogmáticos. La religión supone todo un camino de encuentro con el misterio de la vida y con el enigma de lo divino. Y este camino hemos de emprenderlo con nuestro bagaje personal, valga la expresión, y con el firme deseo de ir descubriendo, paso a paso, el devenir de nuestra existencia. Las ideologías, las doctrinas, si están bien encauzadas, pueden servirnos de aliadas, pero, a fin de cuentas, es nuestra experiencia personal e íntima la que vale, la que puede llegar a descubrir el sentido real y último de nuestra existencia. **Blay Fontcuberta** hablaba, para referirse a todo esto, de *autenticidad*, sin la cual nada de lo que hacemos tiene sentido y contenido. **Krishnamurti**, el célebre maestro hindú que vivió el pasado siglo, siempre crítico con las religiones, las consideraba un auténtico escollo para la profundización razonada sobre la vida y el verdadero descubrimiento espiritual. No creo que sea para tanto esta consideración, pero es cierto que una concepción dogmática e inmovilista de la percepción religiosa sí que se convierte en un lastre, en una pesada carga, para aquellos que viven así esclavizados por sus ideas intransigentes.

La obra y el pensamiento de **Spinoza** supusieron, sin duda, todo un ramalazo, toda una ráfaga de aire fresco para una sociedad, la holandesa, que sumida en su confusionismo político y religioso vivía sin rumbo y sin orientación por más que muchos "gurús" e "iluminados" de la época trataran de sacarla de su confusión. **Spinoza** supuso para la sociedad holandesa primero y para el mundo de la alta filosofía después todo un reto, el de la *razón*, la cual sirvió de preámbulo al advenimiento de la *Ilustración* y el pensamiento ilustrado que adornó Europa poco después. *(Continuará).*

"La crítica que Spinoza realiza a la religión la hace en base a la consideración de que las distintas religiones tienen un móvil común: un dogmatismo desenfrenado totalmente contrario a la razón que conduce en muchas ocasiones al sinsentido, al absurdo. De ahí su rompimiento con todo esquema religioso convencional, el cual consideraba contrario a la razón. La verdad es que todo proceso religioso parte de la especulación, de la elucubración, pero sin demostrabilidad empírica de ningún tipo. Esta es la verdad por más que confunda o irrite a muchos dogmáticos. La religión supone todo un camino de encuentro con el misterio de la vida y con el enigma de lo divino. Y este camino hemos de emprenderlo con nuestro bagaje personal, valga la expresión, y con el firme deseo de ir descubriendo, paso a paso, el devenir de nuestra existencia"

¿QUÉ ES SER ESCÉPTICO?



Julián Mellado

Pues alguien que no cree en nada. Eso en todo caso sería ser un incrédulo. Pero es cierto que se suele emplear el término "escéptico" en ese sentido. No está claro de que sea un uso correcto, pero digamos que es convencional. El asunto en sí es más complejo. Adecuar el escepticismo a la incredulidad podría indicarnos una actitud que llamaremos: *Escepticismo dogmático*.

Es decir, ya se parte de la negación de la propuesta y ni siquiera se necesita realizar un trabajo de investigación. Se niega "*a priori*" y nada más.

Pero llamar a eso "escepticismo" en rigor es un tanto falso. Refleja una *actitud* más bien incrédula y fundamentalista. "No lo creo ni me molesto en saber por qué".

El escepticismo tiene una larga historia. Tiene su origen en un movimiento filosófico de la antigua Grecia representada por el pensador **Pirron** y sus discípulos.

Actualmente el escepticismo está relacionado con el método científico y con diferentes posturas filosóficas. No tiene que ver con la incredulidad *a priori*.

Veamos cómo lo explica **Michael Shermer** en su libro "*Por qué creemos en cosas raras":*

> *"¿Qué entonces, puede preguntarse el lector, significa ser escéptico? Hay personas que creen que el escepticismo supone rechazar cualquier idea novedosa o, lo que es peor, confunden "escéptico" con "cínico" y creen que los escépticos son una pandilla de cascarrabias que se niegan a aceptar todo pensamiento que ponga en tela de juicio el statu quo. Pero esto es un error. El escepticismo es una actitud provisional ante afirmaciones de todo tipo.* ***El escepticismo es un método, no una postura****".*

Shermer nos da la clave principal. El escepticismo es un *método*, una actitud de duda metódica. Se suspende el juicio hasta que la propia investigación revela sus resultados. Se trata de llegar a conclusiones ***a posteriori***. Se exige que la investigación sea rigurosa en la búsqueda de resultado. Si no se alcanza una certeza después de investigar, el escéptico suspende el juicio. Puede que el asunto sea por el momento inexplicable, o que los métodos empleados tengan algún defecto. De esta manera el escéptico debe desarrollar siempre la autocrítica.

Michael Shermer nos avisa:

> *"El problema del escepticismo puro es que, cuando lo llevamos al extremo, no se sostiene. Si somos escépticos en todo, tenemos que ser escépticos también con nuestros propio escepticismo."*

Encontrar una postura adecuada para utilizar ese *método* requiere una gran disciplina intelectual.

¿Qué sería en definitiva un escéptico auténtico?

Michael Shermer escribe: *"Es una persona que cuestiona la validez de una afirmación particular apelando a las pruebas que pueden demostrarla o desmentirla".*

Cuestionar no es negar. Es cierto que a todos los dogmáticos les parece eso, puesto que para ellos las proposiciones se deben aceptar en base a una autoridad que previamente han establecido.

El escéptico no acepta ninguna autoridad, sino que cuestiona todo, buscando qué sesgo de la proposición tiene visos de veracidad. En otras palabras, el escéptico vive en una constante actitud de **verificación.** El método escéptico ha sido muy útil a la hora de desvelar la pseudociencia. Hoy en nuestra sociedad tan sofisticada, la credulidad crece cada vez más. Los temas esotéricos son de una actualidad asombrosa. Incluso utilizan un lenguaje "pseudocientífico" para convencer a las personas. *¿Cómo diferenciar la verdad de la falacia?* Se necesita una actitud escéptica, un riguroso método de verificación, al alcance de todos, y un trabajo esforzado. Esto último no apetece demasiado a muchas personas que se rigen por el axioma: "si me hace sentir bien, es bueno".

Recomiendo el libro de **Luis Alfonso Gámez** *"El peligro de creer"* (Ed, Léeme) dedicado a las pseudociencias y a las supersticiones. Es un impresionante ejercicio de escepticismo metodológico.

Lo que incomoda del escéptico es que todo es susceptible de investigarse. No hay "terreno sagrado". Si la verdad existe, entonces no hay que temer las investigaciones.

Otra vez **Michael Shermer**:

> *"Yo defino (el escepticismo) como un conjunto de métodos ideados para describir e interpretar fenómenos observados o inferidos del pasado o del presente, cuyo objetivo es la creación de un corpus de conocimientos que se puede probar y* ***que está abierto a la confirmación o al rechazo****".*

No hay nada más contrario al escepticismo que la negación *a priori*. Está directamente relacionado con el Libre Examen. Cada uno debe tener la libertad de examinar lo que se le propone para pensar o creer. En realidad no está lejos de la recomendación del apóstol Pablo: **Examinadlo todo y retened lo bueno** (1ª Tes 5,21).

Aquí debemos señalar que se da una paradoja. Hay quienes lo examinan todo y no retienen nada (el incrédulo *a priori*). Otros lo examinan todo y lo retienen todo (el crédulo). También hay quienes no examinan nada y no retienen nada (el escéptico dogmático). No olvidemos al que no examina nada y lo retiene todo (el fanático). Siempre queda la opción más noble, examinarlo todo (sin miedos) y retener lo bueno, o también lo verdadero.

He utilizado las palabras de Pablo para expresar diferentes posturas. Lo importante es encontrar el **criterio** que nos permita discernir o verificar**.** Eso dependerá de qué tema estamos tratando. Incluso en el campo de la fe, si está tratando de algo con resonancias históricas, existen maneras de investigar, no la fe de la gente, sino de la plausibilidad de los datos históricos implicados en la proposición. La relación entre el resultado de la investigación histórica y las implicaciones en la fe la deberá de establecer cada persona según su conciencia.

Me gustaría terminar esta reflexión con una frase de **David Hume**: "*Un hombre sabio adecua su verdad a la prueba".*

Pero para ello debemos haber desarrollado antes esa actitud escéptica que quiere saber, está dispuesta a investigar, a aceptar los resultados, y cambiar si es necesario los puntos de vista o creencias. Debe ser alguien que **ama la verdad por encima de todo,** aunque esa verdad le trastorne, le moleste o le desafíe.

Si consigue ciertos resultados tras su investigación, deberá presentarlos con humildad, y abierto a la posible refutación. **El escéptico no busca tener razón sino dónde está la razón**. No puede volverse dogmático. Al contrario, seguirá manteniendo una actitud de autocrítica y escuchará la crítica de otros. Pero exigirá que el adversario emplee métodos comprobables como él mismo debe presentar. Algunos de sus resultados estarán abiertos, pues, a posteriores verificaciones, pero habrá otros resultados que tendrán más probabilidades de ser realmente ciertos. (del estilo la Tierra gira alrededor del Sol).

En la sociedad que vivimos donde oímos tantos discursos políticos, religiosos, esotéricos, necesitamos con urgencia volvernos escépticos. Y lo mejor es empezando por preguntar, a quien sea (a uno mismo también): **"¿y eso cómo lo sabe usted?".**

Reconocer la consciencia y el espíritu, un experimento mental necesario

José Luis San Miguel de Pablos*

TENDENCIAS21

La cuestión urge en el contexto actual, tal y como se desprende de las palabras del ecoteólogo Leonardo Boff

Consciencia: esa palabra de la que algunos afirman desconocer el significado por tratarse de algo que no puede ser estudiado ni definido científicamente. Sin embargo, la consciencia ocupa siempre el centro, y nos lleva a hablar de espíritu y de espiritualidad: Si en el universo no hubiese surgido jamás la consciencia, ni en la Tierra ni en parte alguna, a ningún nivel, ni el más elemental, ¿acaso entonces "algo sería"?, cabe preguntarse. Este experimento mental -no muy distinto de los que le encantaban a Einstein- tiene su interés. Les invito a planteárselo, en un contexto en que la cuestión urge, tal y como se desprende de las palabras del ecoteólogo Leonardo Boff. Por José Luis San Miguel de Pablos.

Que la consciencia (mi, tu, nuestra consciencia) ocupa siempre el centro, en realidad es obvio. Pero ya Brecht dijo eso de "malos tiempos aquellos en los que hay que demostrar lo evidente". Y como referirse al espíritu y a la espiritualidad implica tener que enfrentarse a numerosos malentendidos, qué mejor introducción que explicar lo más clara y escuetamente posible qué entiendo yo por "espíritu", término clave del que se deriva el de espiritualidad.

El espíritu no es una sustancia, una cosa que entró en el embrión o que fue creada en el momento de la concepción. No es una entidad etérea independiente, hecha de otra clase más sutil de materia, que entra y sale del organismo. No es nada de eso. Es simplemente la luz de ser. Es idéntico a la consciencia. De cualquier ser humano, pero no sólo, también de los animales y de todo ser vivo.

Es el marco subjetivo básico, a-yóico, es decir, tanto pre-yóico como trans-yóico, como el filósofo Ken Wilber deja perfectamente claro, el marco dentro del cual se despliega el pensamiento sin ser el pensamiento, en el que se sienten las emociones sin ser las emociones, y en el que se experimentan las sensaciones sin ser las sensaciones, análogamente a la modulación que el paso de una cinta fílmica produce en la luz del proyector que, portándola, no es la película.

Es pues la luz básica de(l) ser, que se halla detrás de la totalidad de la experiencia como un testigo silencioso. Como un testigo sin el cual ni el pensamiento[1] ni la emoción ni las sensaciones ni el mismísimo yo, tendrían existencia.

Como tampoco el bien ni el mal

El espíritu, el ser-consciencia, es tan importante que en realidad… es lo único impor-

[1] Pensado y vivenciado, no imitado pero no vivenciado, como en la inteligencia artificial.

*Universidad Comillas y colaborador de Tendencias21 de las Religiones

tante. El reconocimiento de esta obviedad supone recuperar la espiritualidad, que consiste simplemente en saber -con un saber vivencial, no meramente intelectual- que en el centro de todo está el ser-consciencia: aquello en ausencia de lo cual cabe dudar razonablemente de que "algo" exista.

Porque, vamos a ver, ¿si en el universo no hubiese surgido jamás la consciencia, ni en la Tierra ni en parte alguna, a ningún nivel, ni el más elemental, acaso entonces "algo sería"? ¿Habría realmente algo? Este experimento mental -no muy distinto de los que le encantaba imaginar a Einstein- tiene su interés. Les invito a planteárselo.

Hay otro experimento -este visual y muy interesante pese a ser trivial- que deseo evocar también. Para nosotros, seres conscientes, el universo tiene, desde luego, un centro. ¿No lo percibimos acaso como una esfera, la esfera celeste, cuyo centro geométrico es nuestro propio punto de vista?

Físicamente, el universo carece de centro, pero los focos de consciencia que somos, todos y cada uno, y todos juntos sobre el insignificante punto que es el planeta que habitamos, le imponemos uno. Surge pues, por distintos caminos, una visión filosófica que sitúa en el centro de todo al ser-consciencia, y a esta visión la llamo noocentrismo. A mi modo de ver, la perspectiva que establece es infinitamente más coherente con la búsqueda de la emancipación -o de la liberación- así personal como social o colectiva, que la que haya podido proporcionar alguna vez el materialismo filosófico.

Acerca de este último, yo diría de entrada que nunca una concepción del mundo tan bloqueante en el fondo ha sido objeto de tal veneración por tantos filósofos e intelectuales. Quizás convenga aquí recordar el poderoso arquetipo de la mater materia, la madre oscura y opaca que protege del deslumbramiento por la luz de la consciencia, por la toma de conciencia de la consciencia misma. Es la rocosa caverna platónica que nos preserva del miedo a ser, hermano del miedo a la libertad y del miedo a la muerte, que se trata de conjurar asimismo mediante al culto idolátrico al tener (dinero, cosas, objetos).

Pero, se dirá, de lo que se trataba con el materialismo era de dejar atrás el teísmo y la superstición, y de recuperar el contacto con la realidad. Intentos fallidos, en ese caso. Porque el dios teísta, dios exterior y "otro", está tan fuera del ser autovivenciado como la "coseidad" de la materia. Y en cuanto a "superstición", no deja de ser un concepto relativo que hace referencia a todo aquello que proscribe, en una determinada época, la epistemología positivista (o alternativamente, lo proscrito como "falso" por una dogmática aceptada, religiosa o de otro tipo). En cuanto a la capacidad de reforzar el contacto con la realidad, es cierto que el materialismo se confunde frecuentemente con el realismo y que una de sus principales justificaciones se sirve de esta confusión.

Hay que decir entonces que el materialismo conecta con una forma de realismo ingenuo que presupone una idea de la materia: la de que, existente per se, es una realidad ajena totalmente a la consciencia, desde la cual el sujeto la percibe, y eventualmente cree en ella, en la materia, como potencia generadora primaria, y también de la consciencia.

No deja de haber quien, desde una espiritualidad laica, quisiera salvar, en alguna medida, el materialismo filosófico relacionándolo con el panteísmo spinoziano, habida cuenta que las interpretaciones materialistas de Spinoza tienen sus partidarios. Pero el Absoluto del filósofo de Amsterdam se despliega en infinitos modos de los que la materia -lo extenso- es uno y la consciencia otro, quedando abierto el misterio inabarcable de una natura naturans tan insondable como los infinitos universos que postulan no pocos físicos. Y está, por lo demás, la siguiente sentencia spinoziana, que cito tanto en mi Filosofía de la Naturaleza como en La rebelión de la consciencia:

Dos cosas que nada tienen en común no pueden ser causa la una de la otra[2].

Por mucho que el emergentismo radicalizado pretenda otra cosa, estoy plenamente de acuerdo con el pulidor de lentes judío: si absolutamente nada de lo nuevo que nace estuviese ya presente, aunque solo fuera oscuramente, en aquello que lo engendra, esa

[2] *Ética*, 1ª parte, proposición 3ª.

génesis no podría tener lugar. Algo relacionado ontológicamente con lo engendrado tiene que preexistir en su fuente.

Aplicado esto a la relación entre materia y consciencia, diríamos que algo de la naturaleza esencial de la consciencia tiene que subyacer en la materia si se postula que aquella nace de esta, o lo que es lo mismo, la materia no puede ser completamente ajena a la consciencia como da por supuesto el materialismo moderno, sino que se hace necesario admitir un cierto panpsiquismo, o mejor, un prepsiquismo universal.

Se pasa entonces del materialismo en su sentido actual, que presupone una materia avital y ciega, al materismo (vida y psiquismo elementalísimo coextensivos con la materia o/y su raíz, la energía) de un Leibniz, un La Mettrie, un Diderot y la tradición alquímica tan valorada por Jung. Se comprende también así, mucho mejor, al Teilhard de El corazón de la materia que, sin esta aproximación que creo era también la suya, resulta ininteligible. Pero ciertamente este materismo no tiene mucho que ver con lo que, desde el siglo XIX, se entiende por materialismo.

El materialismo

¿Cómo caracterizaríamos al materialismo de los últimos dos siglos? Como noofóbico, desde el momento que su incomprensión de la consciencia, le lleva a despreciarla y, en el límite, a negarla. Y ello desde la exaltación de lo absolutamente no-consciente, que pretende que es la auténtica realidad y que identifica con la materia. Siendo, por tanto, lo aconsciente, lo "ciego", la realidad primaria, y la luz interior del ser "mera ilusión" destinada a desvanecerse en el momento en que la materia, que produce esa ilusión[3] se desorganice, se entiende el punto de vista de Hans Jonas diciendo que la modernidad cientificista y materialista apuesta por lo muerto (lo ciego e inerte) en lugar de hacerlo por lo vivo (lo auto-finalizado y con interioridad)[4].

¿Tiene esta afirmación alguna consecuencia práctica o todo esto no es más que una discusión sobre el sexo de los ángeles? Para unos determinados seres, los animales superiores, no cabe la más mínima duda que la ha tenido y la sigue teniendo. Reducidos por Descartes a autómatas compuestos por piezas de materia inerte que, sabiamente ensambladas[5], producen sus movimientos, gemidos y demás efectos curiosos, ha habido que esperar al año 2012 para que los máximos especialistas mundiales en neurociencias, reunidos en un congreso, declararan solemnemente que "los animales sienten y sufren, ya que, al igual que nosotros, poseen consciencia"[6].

Consciencia: esa palabra de la que algunos afirman desconocer el significado por tratarse de algo que no puede ser estudiado ni definido científicamente. Consciencia: término clave en orden a una reestructuración del derecho, que no podrá eludir mucho más tiempo reorientarse hacia lo que siempre nos ha estado rondando que era su auténtica finalidad: ayudar a la eliminación de todo sufrimiento gratuito, contribuir normativamente a minimizar el sufrimiento ¿de quién? obviamente de cualesquiera seres capaces de experimentarlo, de los seres conscientes y por tanto sintientes, que no son solo los humanos, como la sociedad civil de las regiones más libres y avanzadas del mundo empezó a comprender desde hace ya algún tiempo (antes en todo caso que la mayoría de los científicos y filósofos) y poco a poco va consiguiendo que esa comprensión se traduzca en normas legales.

Un naturalisno que espiritualiza

El materialismo en versión mecanicista no sólo ha sido durante siglos la lente paradigmática a través de la que se entendía el mundo animal. También la sociedad, cada vez más dependiente en exclusiva de una economía para la que las personas no cuentan, sino que solo lo hacen parámetros y abstracciones matemáticas que tratan de formalizar la idea (previa) de que todo depende de la mecánica

[3] Cabe desde luego preguntarse quién sufre esa ilusión.

[4] En *El Principio Vida*, Trotta, 2000.

[5] Por el dios artesano (o relojero) de Descartes mismo y de Newton.

[6] Manifiesto elaborado en el congreso celebrado en Cambridge (Reino Unido) en julio de 2012. Resumiendo sus conclusiones, Philip Low, promotor del manifiesto, investigador de primera línea del cerebro y profesor en el MIT y en la Universidad de Stanford, aseveró: "Todos los mamíferos y aves, al menos, tienen consciencia".

que impone el egoísmo posesivista, una mecánica que anula literalmente al ser real. Lo he dicho en La rebelión de la consciencia y lo repito ahora: el materialismo es la filosofía natural del capitalismo.

Creo que debo insistir en esto, especialmente de cara a quienes siguen creyendo que el materialismo es una postura filosófica progresista. Porque, aunque históricamente haya podido serlo, esa asociación no se puede seguir manteniendo. Ciertamente hay y seguirá habiendo materialistas filosóficos, pero la ecuación materialismo teórico = izquierda política, que todavía muchos dan por buena, se ha hecho insostenible.

De hecho, el materialismo práctico más grosero es lo que exhibe hoy el capitalismo, especialmente el neo, que desprecia olímpicamente el sufrimiento que viven aquellos a los que excluye o considera "material desechable": los mayores -improductivos y que "viven demasiado"-, las masas de emigrantes que huyen del hambre, las condiciones infrahumanas de todo tipo y la desertización de sus países, acelerada enormemente por un calentamiento global causado precisamente por el "progreso" materialista promovido en guerra abierta con una naturaleza que se había desacralizado previamente (cómo no…, si considerarla sagrada era cosa de pueblos primitivos y salvajes).

Se dirá que se trata de materialismo práctico y no teórico o filosófico, pero esto no se sostiene. ¿Es que este capitalismo extremo no se apoya acaso sobre dos pilares teóricos que son la quintaesencia del materialismo filosófico? El primero, una visión del mundo objetualista para la que no hay más que "cosas" susceptibles, por tanto, de convertirse en mercancías, tengan vida o no la tengan.

El segundo, una antropología plana que debe mucho a una cierta teoría de la inteligencia artificial que en el fondo ignora la consciencia o subjetividad, que no es procesamiento de información sino puro silencio de ser, y que tiene como consecuencia lógica considerar al ser humano como conductualmente manipulable, como un robot especialmente complejo, sí, pero en todo caso programable disponiendo de la tecnología adecuada, en función de los intereses de los "amos".

Por otro lado, hoy la lucha por la emancipación se reespiritualiza al hacerse búsqueda de liberación integral del ser humano y de la naturaleza, inextricablemente vinculados el uno y la otra. Aquellas denuncias, claramente abusivas, de toda sensibilidad romántica, entendida en bloque como prefascismo por Georg Luckacs y otros intelectuales marxistas en los años cincuenta y sesenta[7], chocan actualmente con la evidencia del idealismo y ¡claro que sí ! el romanticismo -nada incompatibles con un sentido de la realidad claramente superior al de "la otra parte" neoliberal- de las renovadas visiones del mundo que se orientan a quebrar las cadenas exteriores e interiores, y de las fuerzas sociales y políticas emergentes que las incorporan.

Consciencia y alma pasan de ser términos sospechosos, que se asocian a las creencias supersticiosas de campesinos y pequeñoburgueses atrasados, a convertirse en referentes importantes de la resistencia creciente a la mecanización y la deshumanización que impone el sistema, aparte de ser la vida universal (también la del planeta) y la dimensión espiritual nociones esenciales e irrenunciable para numerosos pueblos de los hasta hace poco llamados "primitivos", que siguen existiendo y que luchan por la pervivencia de sus modos de vida, que casi siempre se desarrolla en unión estrecha con un mundo natural "encantado", animado por un ánima viviente que sienten comunicable, comunicativa y operativa, y que le hace ser sujeto de derechos.

Para estas sociedades arcaicas (en el sentido original de "arcaico", que viene de arjé, lo primordial y fundamentador) la consciencia, el espíritu, es, en efecto, lo esencial y la fuente de todo derecho, así del hombre como de la naturaleza. Hasta el punto que al serles reconocida la plenitud de su personalidad política y cultural por las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador, han hecho pasar a esta nociones tan suyas como la de los derechos intrínsecos de la Pacha Mama, la Madre Tierra. Hay teólogos latinoamericanos, Leonardo Boff el primero, que piensan que este reconocimiento auténticamente revolucionario ha tenido su influencia en la magnífica encíclica Laudato si del papa Francisco.

[7] En su ensayo *El asalto a la razón*.

Antes de concluir, no puedo dejar de mencionar el surgimiento reciente de grupos o círculos de Espiritualidad Progresista y Laica en el seno de alguna de las nuevas fuerzas políticas últimamente aparecidas en España, siguiendo una tónica que ya apuntó en el movimiento 15-M. Independientemente del juicio que cada uno tenga sobre dichas fuerzas, creo que este hecho, junto a eventos como el Encuentro de Espiritualidad llevado a cabo el pasado mes de abril por uno de tales círculos y celebrado en una parroquia del barrio madrileño de Vallecas, es un signo claro de los nuevos tiempos, que obligan a la izquierda política a arrumbar uno de sus tabúes. No parece posible que pueda eludir tomar ese nuevo camino, en el que el centro pase a ser ocupado de manera explícita por el ser-consciencia, habida cuenta de la pujanza de una Teología de la Liberación que hoy es más espiritual que en sus comienzos, demasiado influidos quizá por un marxismo que arrastraba el lastre del materialismo. Y valga como broche de este artículo, y como prueba de esta re-evolución (recuperación de una evolución demasiado tiempo bloqueaada), la carta que Leonardo Boff envió al Círculo de Espiritualidad al que antes he hecho mención, el pasado mes de junio:

"*Queridos compañeros y compañeras:*

A pesar de estar físicamente lejos, estoy muy cerca de todos ustedes, porque caminamos en la misma ruta y dirección: construir un tipo de sociedad no existente todavía pero que, ciertamente, urge construir. Esta sociedad deberá estar a la altura de los retos que vive la humanidad en el presente, una humanidad que ha crecido en consciencia, que siente la ciudadanía planetaria y que rechaza las formas políticas dominantes. (…) Nos merecemos una sociedad en la que todos y todas quepan. Y nos proponemos construirla, para que la mayoría de las personas sean agentes participativos de lo nuevo posible, donde en el centro se sitúe la vida humana, la vida de la naturaleza y la vida de la Madre Tierra. Estamos hartos del desarrollo meramente material, porque no somos meros animales hambrientos. Queremos un desarrollo humano-espiritual que esté en armonía con el propio corazón, con las demás personas, con la naturaleza, con la gran Pachamama, y también con la Suprema Realidad hecha de amor y ternura. Estamos convencidos de que el paradigma civilizatorio vigente ya no nos puede proporcionar horizonte alguno de esperanza. Nos propone siempre más de lo mismo, algo que ya no funciona y que nos lleva a un camino sin retorno. Y queremos vivir, no sufrir. Queremos valorar el trabajo como expresión de la creatividad humana y de la autorrealización. (…). Queremos entender la Tierra viva como nuestra Casa Común, como nos lo ha recordado, de manera tan profunda y bella, el Papa Francisco. Queremos sentir y experimentar que todos los habitantes de esta Casa Común somos hermanos y hermanas que nos amamos, y que juntos podemos transformar la tragedia anunciada en una crisis purificadora. Esta crisis nos puede permitir un salto de calidad, un salto con rumbo a una sociedad en la que sea menos difícil amar, ser solidario, compasivo y fraternal. Queremos realizar el sueño ya anunciado en los años treinta del siglo pasado por ese gran precursor de un mundo nuevo: el palentólogo, teólogo, místico y jesuita PierreTeilhard de Chardin:

«El tiempo de las naciones pasó. Importa ahora construir la Tierra».

Desde España, Grecia, Portugal, Brasil y todas las partes del mundo queremos construir esa Tierra de todos y para todos. En esa dirección confluyen las líneas de fuerza del proceso evolucionario planetario. Estamos predispuestos a ser agentes de esta nueva historia y de una nueva humanidad. Sabemos que pesan nubes negras sobre nuestra Madre Tierra capaces de producir grandes devastaciones. Pero creemos en las palabras del libro de la Sabiduría, en el cual el Creador de todas las cosas nos revela: «Amo todas las cosas que he creado y no odio a ninguna. Las amo porque soy el soberano y apasionado amante de la vida». (Sab 11, 26). Un Dios, que es un apasionado amante de la vida, no permitirá que nuestra vida desaparezca de la faz de la Tierra. Vivimos para brillar, porque este es el propósito del universo y el designio del Creador. Unidos y hermanados por este sueño bueno, sigamos luchando y cantando, porque hemos de triunfar". Leonardo Boff, ecoteólogo.



José Manuel Glez. Campa*

¿HUMANIZACIÓN DE DIOS O DIVINIZACIÓN DEL HOMBRE?

Quiero dejar constancia, al comienzo del tratamiento de este tema, que soy consciente de mis limitaciones al tratar el mismo. Diría que para tratar un tema de tanta trascendencia habría que reunir, en una sola persona, la profundidad teológica de **Dietrich Bonhoeffer**, la vivenciación existencial de **Sören Kierkegaard**, la erudición de **Carl G. Jung** y sin duda la capacidad exegética y hermenéutica de un **Rudolf Schnackenburg**.

A pesar de todo lo anteriormente dicho intentaré realizar una aproximación al tema que constituye el acontecimiento más importante de la revelación de Dios. Tema que se sitúa en el corazón de la misma Economía Divina y en el centro del Tiempo y de la Historia. Desde el punto de vista teológico se ha escrito tanto sobre la Encarnación del Verbo, que no resulta fácil aportar un pensamiento que, a la vez, sea el resultado de una elaboración seria desde el punto de vista de la ciencia bíblica y que al mismo tiempo se desarrolle en el marco de la ortodoxia.

La revelación de Dios empieza y termina de la misma manera: En el principio… Dios (Gen 1:1), y para que Dios sea todo en todos (1ª Cor 15:28). Dicho de otra manera y según queda plasmado en el libro de Apocalipsis, Dios es Aquel que se declara o revela a sí mismo como "**el Alfa y la Omega**"; es decir: como el principio y el fin (Apocalipsis 1:8). Como consecuencia de esta realidad bíblica, el estudio de las Sagradas Escrituras se mueve siempre con el propósito de que alcancemos una conciencia más clara de lo que Dios mismo es y representa para el hombre en su devenir histórico-existencial. En la medida que vamos acercándonos al conocimiento de Dios tenemos la posibilidad de alcanzar un mejor conocimiento de nosotros mismos. La distancia entre Dios y el hombre es muy difícil de establecer, por no decir que desde el punto de vista ontológico (génesis del Ser) resulta poco menos que imposible ponerla de manifiesto.

Existen, a la luz de la revelación que se nos da en las Sagradas Escrituras, contenidos que nos hablan de Dios como el **Ser Trascendente** que permanece como Aquel "que es bienaventurado y solo Soberano, Rey de Reyes, y Señor de Señores, el único que tiene inmortalidad, que habita en luz inaccesible y a quien ninguno de los hombres ha visto ni puede ver" (1ª Timoteo 6:15-16). Pero por otra parte, es esa misma revelación de Dios, dada al hombre, la que nos asegura que el Ser Supremo puede hacerse accesible o emerger a nuestra conciencia desde los estratos más profundos de la esfera de nuestra intimidad, es decir, desde aquellos contenidos o complejos anímico-psicológicos que **C.G. Jung** denominó como "el-sí-mismo" y que habitan y se devienen en el centro vivencial de nuestro corazón; es en este

* Licenciado en Medicina y Cirugía. Especialista en Psiquiatría Comunitaria. Psicoterapeuta. Especialista en alcoholismo y toxicomanías. Conferenciante de temas científicos, paracientíficos y teológicos, a nivel nacional e internacional. Teólogo y escritor evangélico.

sentido de la relación Dios-hombre que Lucas, recogiendo las palabras del discurso de Pablo en el Areópago de Atenas, nos dejó escrito en el libro de los Hechos de los Apóstoles, lo siguiente: "Para que busquen a Dios (es una referencia a todos los seres humanos), si en alguna manera palpando (en el griego se emplea un término que expresa la idea de algo o alguien que se puede topar a tientas), puedan hallarle, aunque ciertamente no está lejos de cada uno de nosotros. Porque en Él vivimos, y nos movemos y somos... porque linaje suyo somos"(Hechos 17: 27-28). En este mismo sentido, el gran teólogo alemán **Dietrich Bonhoeffer,** cuando habló de la relación entre Dios y el alma (esfera de la intimidad o corazón en el sentido bíblico) dijo que "*Dios está ahí y mucho más allá de ella*". A esta misma conclusión llegó el gran médico y psicólogo suizo **C.G. Jung** cuando, estudiando los estratos más profundos de la mente humana, descubrió que una parte de los contenidos del Inconsciente pertenecen a lo que denominó **Inconsciente Colectivo**. Los contenidos del Inconsciente Colectivo son denominados como contenidos o complejos arquetípicos que son comunes a todos los hombres aunque pertenezcan a distintas etnias. Resaltan como de extraordinaria importancia aquellos contenidos arquetípicos que constituyen el sí-mismo, y que tienen una significación trascendente y que, en definitiva, vienen a reflejar la realidad que **Viktor Frankl** denominó "como la presencia ignorada de Dios" en el corazón del hombre.

Corresponde a lo que se ha denominado el prólogo del Evangelio según San Juan (Juan 1:1-18), aquella parte de la Escritura que contiene los fundamentos teológicos del hecho trascendental y trascendente más importante de la Revelación de Dios al hombre: la Encarnación del Hijo de Dios. De tal manera que nos encontramos, teológicamente hablando, con la realidad de que Dios se revela al hombre de diferentes maneras: Por su Palabra (Juan 5:39 "Escudriñad las Escrituras; porque a vosotros os parece que en ellas tenéis la vida eterna ; y ellas son las que dan testimonio de mi"). A través de su Creación (Romanos 1: 20: "Porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y Deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del Mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas". Mediante la proyección de su imagen en la esfera de la intimidad del ser humano (Eclesiastés 3:11) "Todo lo hizo hermoso en su tiempo; y ha puesto Eternidad (deseo vehemente por la Eternidad) en el corazón de ellos, sin que alcance el hombre a entender la obra que ha hecho Dios desde el principio hasta el fin", y haciéndose él mismo hombre: "En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios [griego =estaba cerca de], y el Verbo era Dios [griego literal: Dios era el Verbo]"… (Juan 1:1)…. Y Aquel Verbo fue hecho carne y habitó [griego=acampó] entre nosotros y vimos su gloria como el Unigénito [griego=mono-genes] del Padre, lleno de gracia y de verdad… A Dios nadie le vio jamás; el Unigénito Hijo [griego = el Unigénito Dios], que está en el seno [griego=vientre, entrañas] del Padre, Él le ha dado a conocer [griego= explicó, hizo la exégesis].

Cuando Dios creó al hombre, la Biblia nos revela el pensamiento y las motivaciones que se devinieron en la misma interioridad de Dios para realizar tal hecho, "Entonces dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen (Martín Lutero=hagamos a los hombres; en hebreo el término imagen se traduce por sombra y la LXX lo traducen por exacta representación, retrato, duplicado exacto) conforme a nuestra semejanza (hebreo=apariencia,similitud, correspondencia); y señoree (hebreo=tengan ellos dominio) en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios los creó; varón y hembra los creó, y los bendijo, y llamó el nombre de ellos Adán, el día en que fueron creados (Génesis 1: 26-27 y Génesis 5: 2).

El hombre constituyó, en el marco de toda la creación cósmica, el ser o realidad antropológica que mejor reflejaba la misma realidad de la Deidad. Es de destacar, por la Revelación que se nos concede en el libro de Génesis y por la interpretación que Santiago hace en su epístola (Santiago 3:9), el hecho de que el hombre era la realidad creada que más se parecía a Dios, y que constituía la sombra del Ser Supremo en el mundo.

Toda la Revelación de Dios se mueve, desde el punto de vista antropológico, entre dos hombres: "Así también está escrito: fue hecho el primer hombre Adán alma viviente; el postrer (griego= el último, el hombre escatológico) Adán, espíritu vivificante. El primer hombre es de la tierra, terrenal; el segundo hombre, es del cielo"(1ª Corintios 15: 45-47). El primer hombre, por el hecho de la caída, sufrió una desestructuración amártica (por el pecado) que le

afectó de tal manera que la imagen de Dios en él quedó desfigurada y trastocada. Al ser el primer hombre (Adán) un ser colectivo que representaba e incluía en su propia realidad antropológica a toda la Humanidad, ésta experimentó y sigue experimentando una ruptura, en su relación con Dios, que supone la posibilidad de la realización tanática, en el ser: es decir, la posibilidad de la muerte.

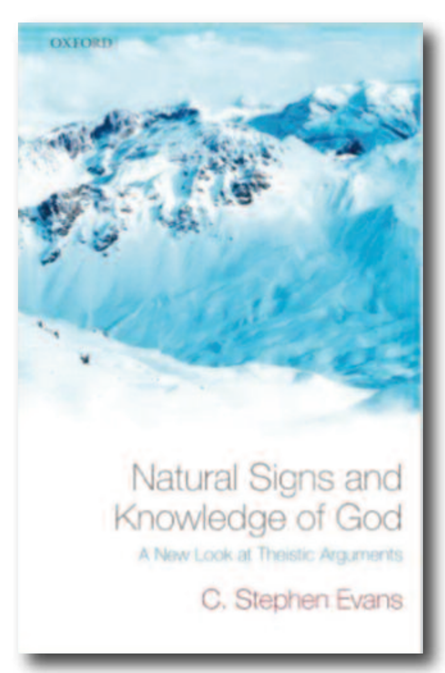
Fue para terminar con el imperio de la muerte que el Hijo de Dios se hizo hombre: "Así que, por cuanto los hijos (seres humanos) participaron (griego= han tenido en común) de carne y sangre, El también (Jesucristo) participó de lo mismo para destruir (griego = reducir a la impotencia) por medio de la muerte, al que tenía el imperio de la muerte" (Hebreos 2:14). La Epístola a los Colosenses, en su capítulo 2 y verso 9 dice lo siguiente: Porque en él (Cristo) habita corporalmente (somáticamente, físicamente) toda la plenitud de la Deidad". La afirmación que se hace en este texto tiene un alcance escatológico de dimensiones que desbordan nuestra capacidad de comprensión más profunda, y que abocan a la toma de conciencia de lo que nos revela la Epístola a los Hebreos en su capítulo primero: "Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras, en otro tiempo, a los padres por los profetas, en estos postreros días (griego=días escatológicos) nos ha hablado por (griego=en) el Hijo, a quién constituyó heredero de todo y por quién, asimismo, hizo el universo; el cual, siendo el resplandor de su gloria y la imagen misma de su sustancia, y quién sustenta todas las cosas con la palabra de su poder, habiendo efectuado la purificación de nuestros pecados por medio de sí mismo, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas"(Hebreos 1:1-3). Para comprender el sentido de la encarnación es necesario admitir, teológicamente, que el Hijo de Dios, preexistente a la creación de Adán (Daniel 7:13), sufrió en el proceso de su Encarnación una verdadera somatización o materialización. Dicho de otra manera: en la Encarnación Dios no solo se hace carne (ser humano), sino que se materializa. Desde mi punto de vista toda la acción salvífica de Dios tiene como finalidad la pneumatización o espiritualización de la materia (1ª Corintios 15:44). De todas las características que de Cristo se destacan en los textos de Hebreos, anteriormente aducidos, es conveniente que prestemos la mayor atención a aquella en la que se define al Hijo de Dios (Jesús de Nazaret) hecho carne como "la imagen misma de su sustancia". El vocablo imagen corresponde al término griego **carácter** y se puede traducir por impronta, huella grabada, carácter y representación fiel; teniendo en cuenta que esta última afección puede tener el sentido de Persona y de reproducción exacta de una Persona. Por otra parte, el vocablo sustancia corresponde a un término griego que se puede traducir por **Realidad**, **Hipóstasis** y **Materia**. La traducción del término sustancia nos enfrenta con el misterio trascendente del proceso mediante el cual se realiza la hypóstasis o materialización de la Divinidad. Dios es espíritu (griego= pneuma), pero cuando vino el cumplimiento del tiempo (tiempo histórico), Dios envió (griego=despachó) a su Hijo, nacido de mujer y nacido bajo la Ley, para que redimiese a los que estaban bajo la Ley a fin de que recibiésemos la adopción de hijos (Galatas 4:5). Por consiguiente la Encarnación del Hijo de Dios (su hypóstasis y materialización) tiene una finalidad salvífica que se realiza mediante el acto soteriológico de Cristo muriendo por nuestros delitos y pecados, a fin de poder mediante el hecho pneumatizador de la resurrección (acción pneumatizadora del Espíritu de Dios sobre el cadáver de Jesús de Nazaret),"reconciliar consigo todas las cosas, así las que están en la tierra como las que están en los cielos, haciendo la paz mediante la sangre de su cruz"(Colosenses 1:20).

La reconciliación del hombre con Dios trasciende a toda la Creación cósmica y supone, como se nos explicita en la epístola a los Romanos, el que "la creación misma sea libertada de la esclavitud de corrupción, a la libertad gloriosa de los hijos de Dios" (Romanos 8:21). Este proceso de pneumatización de la materia se realizará primero en "la redención de nuestro cuerpo", y posteriormente se extenderá a toda la realidad cósmica, de tal manera que el hecho salvífico de Cristo supondrá para el creyente una posibilidad que trasciende cualquier entendimiento humano: el que los seres humanos que hayan recibido en su corazón el Evangelio del Reino de Dios "lleguen a ser partícipes de la naturaleza divina"(2ª Pedro 1:4). La realización de Dios tendrá su culminación en la pneumatización o trascendencia salvífica de la materia, hasta llegar a la realidad última y escatológica que se nos describe en 1ª Corintios 15:28, con una de las frases más sublimes de toda la Revelación: **Para que Dios sea todo en todos**.

¿HAY SIGNOS NATURALES DE LA EXISTENCIA DE DIOS?

La tesis de C. Stephen Evans: un matiz en la teología natural clásica

Pedro Rubal Pardeiro*



C. Stephen Evans, filósofo y escritor norteamericano, profesor de la Universidad de Yale, publicó hace unos años un libro que lleva por título "*Natural Signs and Knowledge of God. A New Look at Theistic Arguments*", en el que desarrolla su tesis fundamental: "Si hay un Dios como el aceptado por los cristianos, judíos y musulmanes, es verosímil un conocimiento natural de Dios, que será accesible a todos los seres humanos y, a la vez, fácil de refutar".

El filósofo y escritor norteamericano C. Stephen Evans distingue entre argumentos y signos naturales de la existencia de Dios. Considera que los signos son accesibles a todos intuitivamente y, por ello, más importantes que los argumentos.

La reciente obra de Evans se mueve en el marco de la filosofía sobre Dios clásica o habitual en los autores teístas de este siglo, tanto en el mundo católico como protestante. Sin embargo, la obra de Evans tiene un matiz reseñable: interpreta los signos (y también los argumentos) no como evidentes, y necesariamente aceptables por todos, sino que reconoce que podrían ser refutables, o no tenidos en cuenta, por quienes dan una visión del mundo alternativa a la teísta.

Su libro Natural Signs and Knowledge of God. A New Look at Theistic Arguments (Oxford University Press, 2010)[1] consta de un prólogo y seis capítulos, con la correspondiente bibliografía y notas a pié de página. Al terminar de leerlo (no conozco traducción al español), pensé que podía aprovechar algunas ideas para preparar esta colaboración en Tendencias21 de las Religiones.

Pero no sólo para ofrecer a los lectores interesados una breve información de su contenido, sino también porque la aportación del autor tal vez sea provechosa en la deliberación humana para optar por el teísmo o el ateísmo, dado el estado de incertidumbre en que nos sume la ciencia y la misma metafísica.

Así que empezaré con una Introducción, en la que apunto unas ideas generales, para continuar con otros puntos cuyo contenido anticipo: 1) El concepto de signo natural, 2) Los argumentos cosmológicos: el asombro cósmico, 3) Los argumentos teleológicos: el orden beneficioso, 4) Los argumentos morales: sus signos naturales. Finalmente sacaremos unas Conclusiones, apropiadas a nuestra exposición.

[1] C. Stepheen Evans, "*Natural Sings and Knowledge of God. A New Look at Theistic Arguments*", Ed. Oxford University Press, Oxford 2.012.

*Doctor en filosofía, profesor de filosofía y colaborador de Tendencias21 de las Religiones.

Introducción: el valor matizado de los argumentos teistas

Como pueden comprobar, se habla de “argumentos”, los tradicionales sobre la existencia de Dios, pese a que no son pruebas concluyentes, según afirma el mismo autor. Pero es necesario acudir a ellos para extraer los signos naturales sobre los que están construidos. Es que los signos tienen fuerza probatoria por sí mismos, como iremos viendo, y esto no lo ponen en duda muchos de los críticos de estos argumentos teistas.

Considero importante detenerme un poco en los dos principios que establece Evans ya en el Prólogo, porque su aplicación adecuada hace posible que la persona humana pueda hacer uso de la opción que considere más apropiada en su caso, por el teísmo o el ateísmo, puesto que el conocimiento natural de Dios es a la vez accesible y fácil de refutar[2].

No obstante, subyace en toda la obra la creencia de que existen fuertes razones para optar por el teísmo. Estos dos aspectos, accesibilidad y refutabilidad están formulados por Evans en dos principios. La accesibilidad está expresada en el Principio de amplia Accesibilidad (“Wide Accessibility Principle”), y la refutabilidad en el Principio de Fácil Resistibilidad (“Easy Resistibility Principle”).

El problema que presenta la Teología Natural no incluye sólo los argumentos de la existencia de Dios, sino también justificar sus atributos. Sin embargo, Evans se centra únicamente en los de la existencia, que para él son indicadores, no pruebas. Por eso no concluyen cuando se quiere utilizarlos como prueba[3]. Los argumentos deben ser vistos, por tanto, como meras articulaciones racionales de los signos naturales.

Después de una exposición crítica de Hume y Kant, en relación a los argumentos teleológicos, con alusión al diseño inteligente, Evans razona que las evidencias de Dios no pueden ser indiscutibles, porque entonces la posible resistencia quedaría comprometida. No obstante, resalta que el aparente diseño experimentado en la naturaleza tiene fuerza natural. Aquí Evans se propone mantener la plausibilidad de los argumentos, si se ven como enraizados en signos naturales, porque estos no tienen su fuerza agotada, puesto que poseen un poder fuera de los argumentos, incluso para aquellos que no los consideran probatorios.

Concepto de signo natural

Es el contenido del capítulo 2. Afirma que algunos signos apuntan a la realidad de Dios y que estos signos naturales están situados en el corazón de los argumentos que tradicionalmente han sido dados para la existencia de Dios[4]. Por tanto, una cosa son los signos y otra los argumentos. Lo que entiende el autor por “signo natural” tiene historia. Tomó el término de Tomás Reid, quien se supone que, a su vez, incorporó el significado de Berkeley, que lo utiliza en “New Theory of Visión” para explicar la percepción de lo distante de la vista. No es extraño, por tanto, que Zubiri haya escrito que “todo modo de aprehensión de lo real, aunque no sea ni visual ni visualizable, es verdadera intelección, y lo aprehendido en ella tiene su propia inteligibilidad”[5]. Ya Berkeley había distinguido, en efecto, entre signo natural y artificial.

Sin embargo, Evans afirma que hay significantes diferencias entre su proyecto y la filosofía de Reid: este hace uso del término aplicado solo al conocimiento perceptual, pero no en filosofía de la religión, donde defiende los argumentos teísticos. Dejemos, pues, a Reid como mero inspirador de Evans, que refiere la percepción a una visión realista directa, mientras que nuestro autor la refiere más bien a la imagen mental de los objetos o cosas.

Para Reid las sensaciones no son objetos primarios del conocimiento perceptivo, sino que son previos “signos naturales”, que hacen posible el conocimiento perceptual.

[2] “Another is that this Knowledge will have two characteristics: It will both widely available to humans and yet easy to resist”, p. VIII, en Preface.
[3] “My task is neither to attack nor to defend the arguments as arguments”, p.26.

[4] “My thesis is that some natural signs point to God`s reality, and that these signs lie at the core of many of the arguments that have traditionally been given for God`s existence. To develop this thesis let me first try to explain in some detail what I mean by a natural signs”, p. 26.
[5] X. Zubiri: “*Inteligencia Sentiente*”, Alianza Editorial, Madrid 1.981.

Son medios por los que percibimos los objetos reales. Pero tenemos aquí que dejar a nuestro autor con los análisis de Reid. No podemos detenernos. Lo importante para nosotros es saber qué concepto de signo natural va a utilizar para establecer sus argumentos.

Según él mismo afirma, lo fundamental aquí es la idea de un signo como algo que trae un objeto a nuestro conocimiento y produce una creencia en la realidad de este objeto. Por tanto, signo natural de Dios vendría a ser un medio mediante el cual una persona llega a saber de Dios, a tener conciencia de Él (becames aware of God). El signo natural teísta une hacia arriba (up-stream) a lo que el signo significa, y hacia abajo (down-stream) a una concepción de lo que es significado como una creencia en la realidad de lo significado. Dicho de otro modo: el signo natural para Dios debe ser algo conectado con Dios y con la humana disposición a concebirlo y creer en su realidad.

Entra así dentro del ámbito epistemológico considerar que una creencia en Dios puede ser "propiamente básica", correcta, racional, razonable y propia para creer en Dios sin un argumento evidenciante en absoluto, como piensa Alvin Plantinga. Pero aquí, según el autor, la evidencia va referida a la proposición, y no se puede prescindir de otras formas de evidencia no proposicional, pues los contenidos subjetivos de experiencias no-conceptuales no tienen carácter proposicional y sirven, no obstante, como evidencias en el sentido de ser premisas en los argumentos. Y esto no impide que algunos filósofos rechacen las evidencias no proposicionales.

Evans estudia minuciosamente toda esta problemática epistemológica, entrando en diálogo con otros estudiosos; pero lo esencial para nosotros es saber hasta que punto los signos naturales que apuntan a Dios constituyen evidencias proposicionales para la realidad de Dios. No queda excluida esta posibilidad. Sin embargo, en la epistemología de Reid, en la que, como vimos, se inspira Evans, los signos naturales hacen posible un conocimiento básico que no es necesariamente producto de una inferencia racional o un argumento, introduciendo así una evidencia no proposicional (que está lloviendo, por ejemplo).

Tampoco deja fuera de su análisis nuestro autor que los seres humanos estamos "programados" para creer en Dios (recuerden la dimensión teologal, en Zubiri), algo que aborda la misma ciencia cognitiva actual, y lo compara un poco con el sensus divinitatis, de Plantinga, ya que si existe un Dios tal y como lo conceptúa el creyente religioso, habrá una tendencia natural a creer en él, y esto no sería nada extraño si fundamos la creencia de Dios en signos naturales. Estos signos naturales, aun sin construir argumentos, habrían sido accesibles ya al hombre primitivo y esto habría ido construyendo una tendencia ancestral hacia lo religioso, como hoy parece haberse constatado en neurología (neuroteología).

Pienso que la extensa exposición de Evans, informando de las cuestiones epistemológicas de los signos naturales es fundamental, aunque no sea suficiente, para valorar el alcance de lo que viene a continuación expuesto por el autor en lo que sigue.

Argumentos cosmológicos: el asombro cósmico

Hace Evans en este lugar un sencillo bosquejo de los argumentos cosmológicos, con el fin de ir aislando y mostrando la plausibilidad del correspondiente signo natural, que "yace" en el núcleo de los mismos. Recuerda las diversas formas y repara en aquello que tienen en común. Los agrupa en los que corresponden a una particularidad, de la que parten, o al todo.

Aborda a Santo Tomás y a Leibniz, y se detiene en los argumentos causales y de razón, temporales y no temporales; también se ocupa de los inductivos y deductivos. Daré solo una brevísima información general, porque los supongo conocidos de los lectores de esta sección de Tendencias21, y por razones de espacio.

Por supuesto, hace una referencia a las Cinco Vías de Santo Tomás, del que dice que no empieza con la existencia del universo, sino con afirmaciones tales como las siguientes: "Es cierto, y evidente, para nuestros sentidos, que en el mundo algunas cosas están en movimiento", "encontramos en la naturaleza cosas que son posibles de ser y no ser", y

hace un análisis de la estructura de sus argumentos. Explica el principio de razón suficiente de Leibniz, con base en que debe haber una razón suficiente para todo lo que existe, porque todo lo que conocemos en la naturaleza es contingente, y exige una razón que explique su existencia. Aquí Zubiri diría que todo es contingente, menos la existencia de la contingencia que se presenta como necesaria. Mientras los argumentos de Leibniz parten del todo, los de Santo Tomás lo hacen de la parte, resalta Evans.

Los argumentos causales son de "primera causa" (first-cause), que dan razón de Dios como la causa originaria del universo, mientras los de razón (explicación) dan razón de Dios como recurso a una explicación última de los objetos contingentes en el universo considerado un todo. Insiste Evans, afirmando que "nosotros creemos que los eventos tienen causas precisamente porque creemos que ellos tienen explicaciones, y dar la causa de un evento es dar un tipo de explicación que se considera apropiada para los eventos en el mundo natural"[6].

Aborda, en el marco de lo afirmado como temporal o no temporal del universo, tanto su comienzo en el tiempo como su infinita vejez. La causa del comienzo de todo existir es, evidentemente, anterior a este. El argumento que se funda en este elemental aserto parece que se llama Kalam, cuya denominación procede de los filósofos arábigos. Estos argumentos, según afirma Evans, los temporales y no temporales, tienen diferente fortaleza y debilidad: un argumento temporal requiere una forma débil de una causa principal. William Lane Craig, citado por el autor en este lugar, defiende la aseveración de que el universo tuvo un principio, en estos dos supuestos:

1º.- Series infinitas actuales, como opuestas a series potencialmente infinitas, es imposible; pero el universo infinitamente viejo necesita la existencia de tales series infinitas.

2º.- Hay fundamentos empíricos, tales como la postulación de un "Big Bang" de la cosmología actual, para creer que el universo tuvo un comienzo.

Sin embargo, en cualquiera de los casos, y cualquiera que sea la vejez del universo, no se puede eludir una explicación, aún en la hipótesis de que siempre haya existido.

Restan los argumentos deductivos y los inductivos, sobre los cuales nos quedamos con las siguientes afirmaciones del autor: en los deductivos, las premisas vinculan a la conclusión, y si ellas son verdaderas también lo es esta. Pero debe evitarse la equivocación de igualar la noción de argumento deductivo a favor de la existencia de Dios con la noción de prueba, puesto que un argumento no calificado como prueba puede tener aún gran valor epistémico[7]. Y Swinburne rechaza el argumento deductivo porque "parece coherente suponer que existe un universo físico complejo pero no Dios"[8]. ¿Implica esto que pueda ser una deducción no válida ir desde la existencia de tal universo a deducir la existencia de Dios? No parece correcta la implicación, puesto que un universo tan complejo, que ya tenemos, está exigiendo la explicación de su existencia, y esta podría no necesitar a Dios.

Se pregunta el autor por qué los argumentos son inconcluyentes, universalmente, y se contesta que siempre pueden incluir algún elemento que sea rechazable, y no se trata aquí de que sean más convincentes para unas personas que para otras; es que fallan como pruebas conclusivas. Todos parten de premisas que parecen menos ciertas. Pongamos un ejemplo de Aquino: Que las cosas que se mueven necesitan una causa fuera de ellas mismas, pudiera ser un hecho bruto, y ante esta posibilidad hay que pensar que pudiera ser también hecho bruto que ciertas cosas cambien en el modo que ellas lo hacen.

La afirmación de Swinburne de que si el argumento aumenta la probabilidad de que

[6] En la obra de Evans se dice: "We believe that events have causes precisely because we believe they have explanations, and to give the cause of an event is to give a type of explanation", p. 52.

[7] "In that way an argument that is deductive in form but falls short of a proof might still lead to an important result: it might show that belief that God exists is justified, or plausible, or more reasonable than its denial", p.54.

[8] "It seems coherent to suppose that there exists a complex physical universe but no God", p . 55.

Dios existe, pero sin explicar exactamente cuánto aumenta esa probabilidad, no es fácil determinar que sea más probable la existencia de Dios o su no existencia. Sin embargo, si pensamos que el argumento se apoya en un signo natural, teniendo en cuenta los Principios de Accesibilidad y Resistencia, aludidos más arriba, algo como la conclusión de Swinburne es exactamente lo que se espera en este contexto epistemológico.

Evans, después de todo esto, pasa a exponer algo sumamente interesante; yo diría que es lo fundamental en relación a su tesis. Como dejamos dicho, en el fondo de todos los argumentos, y los cosmológicos no son excepción, subyace una cierta experiencia del mundo o de los objetos en el mundo, en la que son percibidos como misteriosos o enigmáticos (as mysterious or puzzling), lo que induce a pedir alguna explicación.

Es lo que llama asombro cósmico, porque la complejidad del universo, y su misterio, la podemos percibir todos los humanos, más o menos, y cuando intentamos explicarlo nos encontramos con un enigma, con un universo sorprendente, y luego nos vamos haciendo con las características de ese universo como fundamento de la percepción, que es inmediata y primaria.

En esta situación, los argumentos cosmológicos vienen a ser intentos reflexivos de escoger (to pick out) esas características, que requieren una explicación. Para Aquino, una de esas características es que los objetos en el universo cambian o están en movimiento (Primera Vía), o son contingentes (Tercera Vía). El planteamiento de que el universo tiene un principio inspira relatos acerca de su origen.

En todo caso, para el autor lo esencial está implícito en ese "asombro cósmico", porque el mundo es contingente y tiene que haber otra manera de existir, una realidad con un asidero más profundo y firme en la existencia que las cosas de nuestro alrededor. Y esto, en cuanto signo natural, debe conducir a la concepción de la cosa de la que es signo y, consiguientemente, a la creencia en la realidad de esa cosa[9].

Considerado el "asombro cósmico" un signo natural que lleva a Dios, viene a ser como una carta de llamada (calling card), que refleja el trabajo creativo del propio Dios. Y reparemos en que este signo no produce solo la creencia en Dios, sino que hace esto porque Dios creó un universo contingente y dio a los humanos un sentido natural para el asombro en su encuentro con ese universo. En cuanto tal signo que lleva a Dios, este asombro puede parecer vago y poco poderoso, y justamente por eso puede ser algo rechazado, también, aplicando el Principio de Fácil Resistibilidad. Filosóficamente, en todo caso, no se debe prescindir de nuestra experiencia del "asombro cósmico" como algo insignificante. Ya Aristóteles nos dejó dicho que la Filosofía empezaba por ahí, por la admiración.

Por supuesto, el autor parte siempre de que los signos naturales teístas no son irresistibles, son sujetos a modificación e, incluso, supresión, a la luz de otras experiencias y otras creencias; pero si uno acepta la afirmación de que el universo físico tuvo un principio, y hay buenas razones empíricas para pensar esto así, entonces los argumentos temporales, como los de Craig, son interesantes.

Parece que hay filósofos que consideran que la pregunta acerca de "por qué hay algo y no más bien nada" es lo más profundo que puede ser preguntado, que podría ser inspirada por el mismo asombro cósmico, porque este se ve como ocupando el fondo puro de que algo debe existir. Sin embargo, si esto fuese así, como afirman algunos críticos, cabe pensar que la existencia de Dios no tiene poder para resolver la cuestión, ya que Dios es un ser, es decir, una cosa más que debe ser explicada; pero Evans sale al paso de esta crítica arguyendo que el "ser" de Dios es "necesario", y por eso su existencia no es sorprendente o misteriosa, del mismo modo que lo es lo finito. Y si Dios fuese esa Realidad Absolutamente Absoluta, de Zubiri, la crítica ya no podría plantearse, o, por lo menos, en estos términos. En definitiva, Dios existe precisamente porque su existencia es

[9] "A natural sign must do things: it must lead to the conception of the thing for which it is sign and it must naturally lead to believe in the reality of that thing", p. 63.

necesaria: en términos clásicos, su esencia conlleva su existencia.

Para este profesor el asombro cósmico es lo que motiva los argumentos cosmológicos y es la misma evidencia de que nuestra experiencia del universo natural como contingente, que es lo que conduce a las personas en la dirección de Dios, lleva a la opción teísta. Paul Williams, especializado en la filosofía budista, escribe Evans que, después de 20 años practicando Budismo, convertido al catolicismo, tiene una abertura exploratoria (an exploratory gap), por la que salió al encuentro de la pregunta "por qué hay algo más bien que nada", y lo que encuentra es la existencia de un ser necesario, y compara la pregunta con lo que el Zen Budista llama kôan.

Omito en este lugar las referencias al teólogo Federico Schleiermachen, a J.C. Smart, que refuta el argumento cosmológico en su obra "Our Place in the Universe" y a Albert Camus.

Corresponde al capítulo 4 de la obra que comento, y en él, su autor, aborda lo relativo al signo natural teísta, que, como sabemos, está en el núcleo de los argumentos denominados "teleológicos" o del "diseño". La información que suministran estos argumentos, en opinión del autor, es más grande que la del asombro cósmico.

La Quinta Vía de Santo Tomás se incluye aquí: vemos cosas que carecen de conocimiento y actúan por un fin, obteniendo así el mejor resultado. Pero lo que carece de conocimiento no puede moverse por sí mismo hacia un fin, al menos que sea dirigido por un ser dotado de conocimiento. Este ser es Dios, que conduce todas las cosas a su fin. Aquino aquí no empieza tampoco por el universo, sino por objetos particulares en el mundo, insiste Evans.

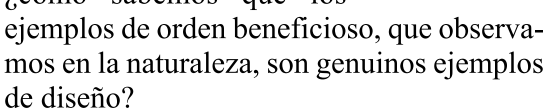
El mundo natural nos ofrece un diseño ordenado, que viene a ser lo que hace posible un buen resultado. Estamos, pues, en presencia de un orden beneficioso. En el libro, este argumento está reducido al siguiente silogismo, para facilitar su análisis epistemológico:

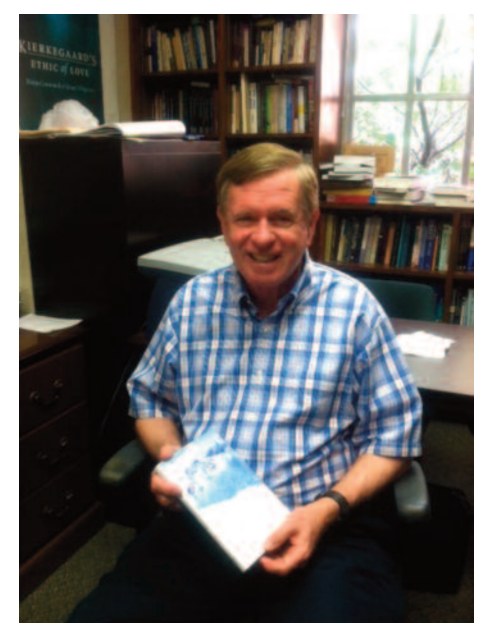
1.-Hay muchos ejemplos de un orden beneficioso en la naturaleza.

2.-El orden beneficioso es el resultado de un diseñador inteligente.

3.-El mundo natural es (al menos parcialmente) el resultado de un diseñador inteligente. La premisa (2) es atacada, y el autor la sustituyó por ésta:

4.- El designio es el resultado de un propósito inteligente. Pero también se ataca la premisa(1), porque… ¿cómo sabemos que los ejemplos de orden beneficioso, que observamos en la naturaleza, son genuinos ejemplos de diseño?





C. Stephen Evans.
Fuente: Universidad de Baylor.

Sin embargo, la segunda premisa puede ser protegida apelando a la experiencia de entidades análogas que manifiestan un orden beneficioso y que sabemos que es fruto del trabajo de un diseñador, o diseñadores, inteligente. La analogía está trabada entre los objetos de la naturaleza y los artefactos humanos. Es el caso del reloj de Paley.

Nos trae aquí el autor las críticas de Hume [10] y Kant, de las que nos permitimos prescindir de su extensión y, además, porque suelen ser bastante bien conocidas por los teólogos y filósofos. Sin embargo, por el enfoque dirigido a la tesis del autor, marcan un cierto matiz.

Hume afirma algo que es relevante: que la analogía entre el universo y los artefactos es débil, y hace que una inferencia de que la causa del universo es semejante a la causa de los artefactos no es fiable[11]. Pero Evans matiza que este argumento no se apoya en la analogía entre el universo como un todo y los artefactos humanos, sino en la afirmación de que el orden observado en la naturaleza como beneficial es él mismo la inmediata evidencia de un diseño.

[10] "Hume argue that the analogy between the universe and something such as house or watch is faint, and therefore any inference that cause of the universe will as houses and watches will be highly uncertain", p. 81.

De tres opciones que se presentan para el proponente del diseño, la tercera es presentada como más fuerte: aceptar el darwinismo como la mejor explicación científica del desarrollo del orden beneficial, mas arguyendo que esta explicación es aún incompleta, y alegando que Dios escogió el proceso evolutivo para realizar los fines que se propuso, aunque la crítica al argumento contestaría que carecemos de evidencias de que eso fuese así.

Trae a la reflexión también Evans el famoso "argumento del ajuste fino" (fine-tuning). Lo anuncia así: el orden del universo natural – sus leyes – es un hecho bruto, y si estas leyes y las constantes físicas que gobiernan el universo no fuesen así no habría sistemas de vida. He aquí el conocido Principio Antrópico: el universo parece apuntar al desarrollo de los humanos. Así este principio parece compatible con el argumento del diseño. Sin embargo, el no-creyente puede argüir que no estamos en presencia de ninguna sorpresa, pues el universo debe tener las características adecuadas para que nosotros estemos aquí y lo conozcamos.

Se pregunta, implícitamente, Evans si todo esto es suficiente para calmar nuestro sentido del misterio y la sorpresa de que el universo está finamente ajustado para la vida. Y afirma que si se trata de un signo natural teísta, la cosa cambia, porque este debe ser algo accesible, algo que los humanos han observado a través de las culturas y de los tiempos, no solo el resultado de un mero descubrimiento científico.

Toma presencia también el problema del mal, en el que el no-creyente puede apoyarse. El autor reconoce que la existencia del mal y del sufrimiento proporciona evidencia contra la creencia en Dios y puede superar una evidencia positiva obtenida mediante signos naturales. Sin embargo, dice que esta posibilidad por sí misma no muestra que no haya signos naturales que conduzcan a la realidad de Dios[12].

Conviene señalar la importancia de que haya una disposición natural a hacerse consciente de esta realidad y a formar una creencia sobre ella, como funciones esenciales del signo natural teísta, añadiendo que si Dios no existe no puede haber una relación causal entre un Dios que no existe y el sufrimiento, ni tiene ningún sentido pensar y afirmar que este produce no-creencia.

Después de todos estos razonamientos, y muchos otros que no podemos traer a este trabajo, incluidas, de nuevo aquí, las críticas de Kant y Hume a los argumentos, no al asombro, con el que reconocen bien relacionada la creencia, y que por extenso vienen un poco más adelante, Evans se pregunta por qué tenemos que pensar que el orden beneficioso es, de hecho, un signo natural de Dios, y contesta que "quizá el argumento más fuerte que puede ser dado para esto es simplemente la apelación a la misma experiencia.

No es un accidente que la gente a menudo tenga un encuentro con el mundo natural que sea en algún modo "espiritual" y que estas experiencias del mundo natural frecuentemente parezcan producir, de manera perfectamente espontánea, una creencia de que alguna clase de propósito inteligente se halla más allá de la belleza y el orden que nosotros encontramos en la naturaleza"[13]. Y este orden benéfico tiene todas las características de un signo natural: Es accesible y, a la vez, resistible.

Por esto, no tiene que ser justamente el caso de un creyente religioso, sino también de un no-creyente. Precisamente en la cultura occidental contemporánea estas experiencias suelen tener cierta relevancia, con unas perspectivas penetrantes, aunque muchos intelectuales se libren de esa actitud y resistan, por más que sientan el impulso del signo con cierta evidencia. Trae aquí Evans el testimonio de Lewis Thomas, un distinguido físico que escribe movido por las ciencias y muchas otras cosas, y dice que no puede hacer la paz con la doctrina de la casualidad[14]. No puede este físico dejar de sentir que el mundo natural, lleno de organismos, que parecen perfectamente diseñados y unidos unos con

[11] "Darwin made it possible to be an intellectually fulfilled atheist", p.84.

[12] "It must be conceded that in principle evil and suffering could provide evidence against belief in God that might outweigh any positive evidence provided by natural signs", p. 94.

otros en intrincados y maravillosos modos, no es nada accidental. Decir que tal mundo es el resultado de unas casualidades le parece absurdo, y aún no puede considerar de modo serio la clase de mundo religioso visto desde su experiencia.

Argumentos morales: sus signos naturales

Divide Evans los argumentos morales en teóricos y prácticos. Los primeros, los teóricos, empiezan con una clase de hechos reputados, tales como afirmar que los humanos están moralmente obligados a actuar de cierto modo, lo que requiere una explicación que suministra Dios. Los prácticos tienen una estructura lógica diferente, como los de Kant, quien afirma que un agente moral racional apunta al "bien supremo", un fin que estamos obligados a buscar practicando el deber en cuanto deber.

Los argumentos morales fueron defendidos por pensadores como el cardenal Newman, Hastings Rashdall, A. E. Taylor, Austin, etc. El autor señala la obra "Mere Christianity", muy popularizada y distribuida durante la Segunda Guerra Mundial y hace un interesante comentario de la novela de Dostoevsky, "Los Hermanos Karamanzov". Explicita el argumento moral, dándole forma silogística, así:

1º.- Si hay deberes morales objetivamente obligatorios, entonces Dios existe.
2º.- Hay objetivamente deberes morales obligatorios.
3º.- (Probablemente) Dios existe.

Se pueden discutir las premisas; pero Evans no defiende el argumento moral, sino que, como en otros casos, lo único que pretende es hallar en él un signo natural teísta, que en estos argumentos considera de especial fortaleza. Se plantea si hay objetivamente acciones morales obligatorias, puesto que si no hay deberes morales obligatorios el silogismo falla. Cita a Nieztsche como un ejemplo de los filósofos que rechazan la premisa 2. Insiste en que nuestra experiencia moral nos sugiere que algunos actos están mal y otros realmente bien, y que, aunque esta experiencia está lejos de ser una prueba y que haya deberes objetivos pueda ser objeto de discusión, lo que está claro es que se trata de una creencia muy razonable.

Los críticos pueden dudar de que esa afirmación de los deberes morales requiera a Dios como su fundamento, y lo pueden hacer de dos maneras: manteniendo que los deberes morales no requieren en absoluto ningún fundamento o aceptando que sí, requieren un fundamento que los explique, sin que sea necesariamente Dios.

Ciertamente los defensores no lo tienen fácil, porque deben empezar por defender que los deberes morales demandan alguna clase de explicación, y se encuentran también con que las explicaciones no-teístas propuestas son inadecuadas, y, como son innumerables, la tarea es ardua. Analiza las tres posibilidades de explicación natural de los deberes morales: demostrar como los deberes naturales vinculados al ser humano pueden explicarse por la biología y la psicología, por un acuerdo social o contrato entre personas humanas y la estrategia kantiana como una clase de demanda que los humanos, como seres racionales, se hacen a sí mismos.

Por supuesto, no podemos seguir la extensa e interesante exposición. Y tampoco las teorías de la propia (auto)legislación, que, como es sabido, es la perspectiva de Kant, conocida, pero seguramente no tanto por el matiz que reciben en este trabajo de Evans. Cabe recordar la interesante aportación de Christine Korsgaard, quien afirma que nuestra identidad, esencialmente, como seres morales está más allá de nuestras identidades particulares prácticas, y este reconocimiento lo valora nuestro filósofo como un signo natural teísta.

Los argumentos morales no son prueba de la existencia de Dios; pero tienen una fuerza que "yace" en los signos naturales teístas, y

[13] "Perhaps the strongest argument that can be given for this is simply to appeal to the experience itself. It is no accident that people often find an encounter with the natural world to be in some way "spiritual" and that experiences of the natural world frequently seem to produce, in a perfectly spontaneous way, a belief that some kind or purposive intelligence lies behind the beauty and order we find in nature", p. 98.
[14] "I cannot make my peace with the randomness doctrine", p. 99-

se resaltan dos: Nuestra experiencia de nosotros mismos como seres responsables moralmente y nuestra percepción de una dignidad y valor especial de las personas humanas. El primer tipo exige una obligación que, si resulta ser una realidad objetiva, se puede argüir que este signo, como una expresión facial de Reid, es algo percibido como un signo de algo más. En cuanto al segundo tipo, piensa Evans que es plausible considerarlo como una percepción de una característica actual del mundo: seres humanos como poseyendo ciertas cualidades, y, en este sentido, nuestra conciencia de los humanos como portadores de este valor especial es el signo. La extensa dedicación del autor a estos dos signos, lamentablemente tampoco se puede traer aquí, pero sí dejar constancia de su relevante interés.


Deborah Kelemen. Fuente: Universidad de Boston

Conclusiones

He de hacer constar que estas "conclusiones" no son las mías, sino las que Evans trae al capítulo sexto de su obra, y que titula así: Conclusiones: ¿Podemos Confiar en los Signos Naturales de un Dios "Oculto"? Como es evidente, un interesante colofón al que tampoco podré exponer en la extensión que desearía.

Los signos naturales teístas tratados aquí no agotan ni mucho menos los que pueden descubrirse, incluso por ateos, en ese profundo sentimiento de agradecido reconocimiento por sus vidas, que incluyen amigos, familias, un mundo lleno de bellezas y cosas que inspiran terror. Pero esa gratitud requiere estar dirigida a alguien[15].

El Principio de Amplia Accesibilidad implica que los signos naturales se difundan relativamente a través del presente cultural, con tendencia a formar creencias. El de Fácil Resistibilidad permite que la tendencia pueda ser socavada. Pero la psicóloga Deborah Kelemen sostiene que los mismos niños suelen ser "teístas intuitivos", con propensión a una "teología promiscua".

Aborda aquí Evans la polémica entre internalistas y externalistas. Los primeros sostienen que lo que justifica a una persona en una creencia debe ser algo interno a su conciencia, algo a lo que tenga acceso mental y que conlleve una reflexión. Los segundos niegan que la justificación deba responder a algo accesible internamente, a un estado mental, porque lo que justifica una creencia (o lo que le confiere algún valor epistemológico) son los hechos acerca de la relación entre esa persona y el mundo exterior. Una clase de externalismo es el fiabilismo, en el que se sostiene que las creencias están justificadas o adquieren un status epistemológico cuando son producidas por prácticas fiables de formación de creencias.

La pregunta acerca de cómo determinamos que la evidencia para nuestras creencias básicas justificadas es buena evidencia, también la contestan de forma diferente unos y otros. Para los internalistas el foco natural de atención se dirigirá al aspecto del fundamento de la creencia básica a la que el sujeto tiene acceso mental. En cambio, para los externalistas ese foco de atención se dirige a algún hecho acerca de la manera de cómo la creencia fue formada.

Evans, a este respecto de la disputa entre unos y otros, considera que si los signos naturales operan de manera natural, produciendo creencias básicas en Dios, parece correcto pensar que tales creencias merecen confianza, del mismo modo que la puedan merecer las que dimanan de otras facultades naturales. Y desde una perspectiva internalista, la justificación de la creencia de un creyente está comprometida con la evidencia que él pueda tener. Pero desde ambas posturas, el autor defiende que de los signos teístas naturales se puede esperar una justificación débil para esa creencia en Dios.

Tal vez sería conveniente traer también aquí los comentarios entorno a J. L. Schellenger,

[15] "One is grateful to somebody for something. This kind of gratitude be yet another theistic natural sign", p. 150.

quien piensa que si Dios existe no debería ocultarse y que el problema del mal viene a ser un escollo para la creencia en Él. Pero este libro está más bien enfocado a los signos naturales teístas, y no a los problemas del mal.

Por otra parte, al lado de la evidencia que puede ser desarrollada en los argumentos formales, existe la evidencia adicional de las experiencias de Dios. Hay un sentido legítimo en el que formamos una creencia en Dios –viene a decirnos Evans – a través de un signo natural teísta, y que puede ser vista como un tipo de experiencia religiosa; pero se diferencia de las más directas clases de experiencias religiosas, en las que las personas sienten a Dios como un ser presente a ellos: hablándoles, confortándoles, etc.

Se ocupa también el autor de los impresionantes argumentos que han sido hechos por William Alston, Richard Swinburne, George Mavrodes y otros; pero considera más importante atender el status epistemológico de la creencia en Dios como output de los signos naturales teístas, habida cuenta de que la amplia mayoría de los que creen en Dios no son "teístas filosóficos", sino creyentes y participantes en la religión viviente.

Y desde el punto de vista de la religión viviente, la escasa salida de la información de los signos naturales teístas no puede ser un problema, sino algo bien venido. Las mismas limitaciones de la Teología Natural pueden ser un signo que deberíamos buscar como otra fuente del conocimiento acerca de Dios.

Pienso, y esta conclusión es mía, que el contenido de la obra que ofrezco aquí, brevemente, es un coadyuvante opcional, en la incertidumbre metafísica, a favor del teísmo, sin descartar la opción legítima hacia otras posturas. Y creo que subyace a todo esto de los signos naturales ese poder de la realidad zubiriano, que se impone enigmáticamente.

En todo caso, en el contenido del libro se vislumbra un cierto esfuerzo por sacar provecho de los argumentos tradicionales "forzándolos" a suministrar elementos de juicio que sirvan para configurar otras categorías epistémicos que encajen en las corrientes de la filosofía de la religión del siglo XXI.

COSMOLOGÍA BÍBLICA

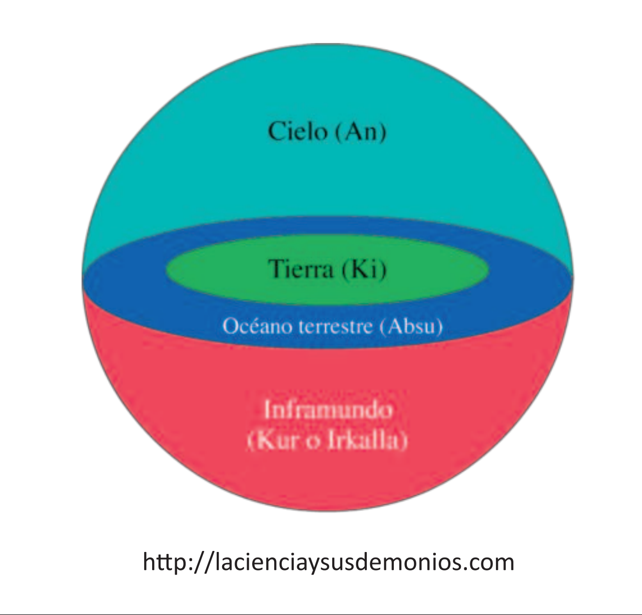
Tanto la Biblia como las cosmologías antiguas de las que se alimenta (fundamentalmente la egipcia y la babilónica) son poco claras en cuanto a la estructura del universo, dado que mezclan cosmología y cosmogonía preocupándose más de esta última.

Sin embargo, analizando muchos otros capítulos de la Biblia, tal y como señalan los expertos, la concepción global de los autores del antiguo testamento era esencialmente la misma que la de egipcios y babilonios. Como señala Helge Kragh (2008): "La Tierra plana, con forma de disco, está rodeada por un mar; por debajo de la Tierra hay pozos y fuentes conectados con la parte superior de la Tierra, así como con el gran abismo, llamado Tehom. La Tierra descansa sobre columnas y por encima de ella está el cielo o firmamento. Las aguas se encuentran no solo en la Tierra o por debajo de ella, sino también por encima del firmamento".

Una concepción prácticamente semejante a la de las cosmologías egipcia y babilónica, que presentan una Tierra con forma de disco o cilindro rodeado de agua sobre el que se situaba el cielo, por debajo del cual se situaba un abismo o inframundo, con diferentes nombres según las culturas.

Como mencionábamos, los relatos egipcios, babilónicos y hebreos son una confusa estructura entretejida con atributos personales de cada uno de los dioses con los que identificaban aguas, tierras o cielos, y tampoco debe buscarse en estos escritos un esquema realista del universo, algo que nuestra moderna mentalidad trata siempre de encontrar entre líneas, pero que no era lo que estos antiguos escritores deseaban reflejar.

Así pues, la visión bíblica no parece especialmente revolucionaria ni coincidente con nuestro conocimiento actual de la estructura del Sistema Solar y el Universo, sino perfectamente integrada en su entorno histórico, del que hereda la mayor parte de conceptos.



http://lacienciaysusdemonios.com

UN REINO DE POBRES



PROTESTANTE DIGITAL

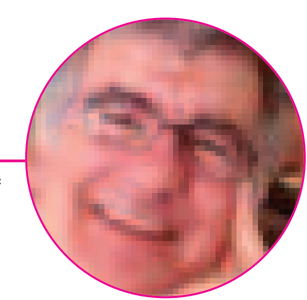
Antonio Cruz Suárez*

Una persona es pobre en espíritu cuando no se considera autosuficiente sino que sabe reconocer su necesidad de los demás para vivir.

Bienaventurados los pobres en espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos (Mt. 5:3; Lc. 6:20). ¡No soy capaz de leer este versículo desde el púlpito y a la vez mirar directamente los ojos de los miembros de algunas congregaciones en España! Casi el ochenta por ciento de algunas lo componen hermanos procedentes de Latinoamérica, África y las naciones del este de Europa, que han llegado aquí con los bolsillos casi vacíos y la esperanza de conseguir un trabajo que les permita vivir a ellos y a sus familiares. ¿Has intentado predicar alguna vez sobre este texto en algún barrio pobre de tu ciudad? Se experimenta un sentimiento contradictorio. Por un lado gritas: ¡dichosos los pobres porque el Señor está cansado de veros así y desea daros su reino!; pero por otro, te queda la amarga sensación de estar justificando un orden social injusto. Es como si se les estuviera diciendo: ¡qué afortunados sois por ser pobres! ¡Conformaos así el resto de la vida y ya veréis como después os recompensará el Señor! ¿Acaso no es esta religión el opio del pueblo al que se refería Marx en sus escritos? ¿No han servido estas palabras para consolar y someter a los pobres por parte de los poderes políticos o económicos, en vez de liberarlos de su miseria? ¿Supone tal versículo una glorificación de la pobreza que pretende convertirla en virtud? ¿Fue realmente esto lo que quiso decir el Señor Jesús? Sinceramente, no creo que esta bienaventuranza deba ser entendida como la afirmación de que a todos aquellos que ahora les va mal aquí en la tierra, les irá tanto mejor en el más allá. El concepto "pobres en espíritu" que aparece en el evangelio de Mateo no existe en ningún otro lugar de la Biblia. Probablemente se refiere a esa clase de pobreza capaz de residir en el interior del ser humano, en su mismo espíritu. Una persona es pobre en espíritu cuando no se considera autosuficiente sino que sabe reconocer su necesidad de los demás para vivir. Según la expresión de Jesús, son bienaventurados los interiormente pobres, aquellos que son conscientes de su total indefensión, que reconocen su dependencia absoluta de Dios y descansan totalmente en él. Se trata de personas que se doblegan con humildad, con sinceridad y por completo ante el Creador, sacando de él las fuerzas para vivir cada día en un mundo que los ignora o incluso los persigue. Ser pobre en espíritu es no tener orgullo, ni ninguna pretensión ante Dios o ante los hombres; ser abierto y acogedor con los demás, sabiendo que se tiene en el Señor toda la riqueza. El Maestro se refiere a las personas que se humillan interiormente, que no resisten, que no se rebelan sino que saben ser pacientes porque lo esperan todo de Dios y confían plenamente en él, en su misericordia final. Sería, por tanto, una actitud completamente opuesta a la que manifestaban la mayoría de los escribas y fariseos, quienes por el contrario sentían una orgullosa suficiencia y superioridad frente a los demás, porque estaban convencidos de no necesitar a nadie para alcanzar su salvación personal, ya que creían observar minuciosamente todas las exigencias de la Ley. Quizás sean personas pobres, indigentes que piden limosna a la puerta de la ciudad o de la sinagoga, que experimentan cada día su miseria económica y social como una cruda realidad, pero en cualquier caso se trata de criaturas que proceden rectamente a los ojos de Dios porque han aprendido a no contar más que con la salvación que él les promete. Son los mismos pobres a que se refiere el salmista: Los impíos desenvainan espada y entesan su arco, para derribar al pobre y al menesteroso, para matar a los de recto proceder (Sal 37:14). No se trata de pobres en Espíritu Santo, ni en inteligencia, ni por su espíritu de aceptación, ni por una conciencia espiritual de su dignidad, no están orgullosos de su pobreza, ni nada de eso. Su felicidad no les puede venir más que de Cristo quién les ha acercado el reino de Dios. Así como en la secta judía de los esenios la pobreza de sus miembros se consideraba como un motivo de orgullo religioso y de distanciamiento del resto de la población, con la esperanza de que algún día la mano de estos pobres eliminaría a los enemigos de Israel, los pobres en espíritu a quienes se dirige Jesús no abrigan ningún deseo de venganza sino todo lo contrario, desean la paz en todas las relaciones humanas y su dicha sólo les viene del Maestro. Por muchos bienes que posea un cristiano, siempre está llamado a ser pobre en espíritu. A no confiar en su riqueza, en su poder, en sus propias fuerzas humanas sino en Dios. El Evangelio nos insta a ser generosos, acogedores, solidarios y altruistas con lo poco o mucho que poseamos.

*Dr. en Biología, Dr. en Teología, Profesor y Escritor. Entre sus principales obras: "*La ciencia, ¿encuentra a Dios?*"; "*Sociología: una desmitificación*"; "*Bioética cristiana: una propuesta para el tercer milenio*"; "*Parábolas de Jesús en el mundo postmoderno*"; "*El cristiano en la aldea global*"; "*Darwin no mató a Dios*", "*Postmodernidad*"

PIEDRAS VIVAS

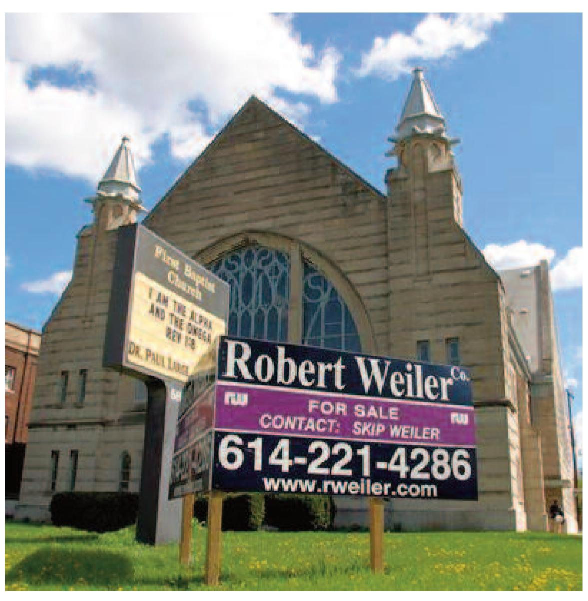


ENTREPARENTESIS.ORG

Pedro Zamora*

Permítaseme comenzar con la cita de un artículo de periódico que he retocado ligeramente para ocultar, de entrada, su contexto concreto:

"La Iglesia custodia 15.700 iglesias, de las que un 78 por ciento son patrimonio histórico. Y también son una rueda de molino colgada de nuestros cuellos, asfixiando la energía necesaria para llevar a cabo nuestra gran misión religiosa y social, y haciendo de la Iglesia un departamento de construcción de la industria patrimonial. Sin duda, tengo la sospecha de que si cada una de estas iglesias fuera dinamitada mañana mismo, nuestro país sería mucho más cristiano en apenas 10 años. Teológicamente hablando, esas iglesias no son más que un simple cobijo para la lluvia, aunque la Iglesia los trata con una reverencia que debería quedar reservada sólo para Dios."



Iglesia puesta en venta

Según esta cita, se diría que la misión queda hipotecada, paradójicamente, por un gran patrimonio histórico. El autor pretende decir que el cuidado de un patrimonio que ya no sirve a una vigorosa vida comunitaria, más bien drena los recursos materiales y humanos que debieran ir dirigidos a la misión de la Iglesia, que es su razón de ser. Y en la actual situación europea de una grave crisis migratoria, las iglesias debieran ser capaces de movilizar sus mejores recursos en la acogida de las personas que están llegando para convertirse no ya en extranjeros, sino en prójimos. Y el amor al prójimo es la misión fundamental de la Iglesia.

Pero el patrimonio histórico, ya sea cultural o eclesial-espiritual, también puede servir de losa identitaria; es decir, puede servir para anclar nuestra identidad cultural y/o eclesial-espiritual en el pasado, impidiendo mirar sin temor a la necesaria nueva identidad que ha de surgir con los cambios migratorios. Ni la sociedad ni las iglesias van a quedar indemnes de la crisis migratoria en la que viven, y cuanto antes decidan hacerle frente con determinación, esto es, con sentido de misión, mejor será para los migrantes, para la sociedad y para la Iglesia.

Para los migrantes porque una buena acogida les ayudará a una integración plena; para la sociedad porque saldrá fortalecida en la cohesión de su diversidad y libertad; y para la Iglesia porque volcada en su misión evangélica a favor del prójimo será una Iglesia renovada, incluso se podría decir que será una 'nueva Iglesia'. Y es que, remedando una afirmación de Fernando Savater, de una crisis vivida a fondo «se sale otro».[1]

Fuente de la cita: Giles Fraser, The Guardian, 15-10-2015[2]

[1] En Diario de Job (Cátedra: Madrid) Savater afirma: «de una batalla vivida a fondo como tal –sea con armas o con palabras– no se sale vivo, se sale otro» (pág. 46).
[2] El autor es un presbítero de la Iglesia de Inglaterra (comunión anglicana) y todo su artículo se refiere a esta iglesia. Con todo, existen grandes similitudes con la realidad española.

*Decano de la Facultad de Teología SEUT y Profesor en la Universidad Pontificia Comillas. Fue ordenado pastor de la Iglesia Evangélica Española en 1991. Ha escrito tres libros: 1. *Fe, política y economía en Eclesiastés*, Verbo Divino: Estella, 2002. 2. *La fe sencilla*, Fliedner Ediciones: Madrid, 2011. 3. *Reyes I. La fuerza de la narración*, Verbo Divino: Estella, 2011.



Rafael Narbona*

Teresa de Jesús es nuestra

http://rafaelnarbona.es/?p=11622

Unamuno afirmó que la obra del Greco era "la mejor [...] expresión pictórica y gráfica del alma castellana...". Su *Vista de Toledo* (Metropolitan Museum of Art, New York) expresa el carácter espiritual, trágico y austero de una ciudad que adquiere una palidez fantasmal



La transverberación de Santa Teresa, Josefa de Óbidos, 1672. Óleo sobre tela.

bajo un cielo umbrío, de un azul profundo y con unas nubes plateadas, cuyo grado de abstracción recuerda al expresionismo. No es un óleo realista, sino una síntesis de arquitectura y naturaleza que manifiesta el anhelo de eternidad del alma castellana. Si Teresa de Jesús, mujer, soñadora, mística, reformadora y originalísima escritora, hubiera contemplado el óleo, no es improbable que hubiera advertido el latido de Dios, inspirando la tensión entre las alturas y la solitaria torre de la Catedral de Toledo, con su luminosa punta de flecha, casi una proa abriéndose paso en el mar.

No sin muchos sinsabores, Teresa de Jesús fundó un convento en Toledo la noche del 13 al 14 de mayo de 1569, con la ayuda de un rico mercader que salió fiador para realizar las obras necesarias en una casa ubicada en la calle Santo Tomé, cerca del colegio de San Bernardino y la sinagoga del Tránsito. El mecenas original era Martín Ramírez, un próspero hombre de negocios que había fallecido recientemente. Deseaba hacer algo que agradara a Dios, pero a la aristocracia toledana no quería que su fortuna sirviera para fundar un convento. Le despreciaban por ser judío converso. Ignoraban que la carmelita descalza era nieta de otro judío converso, Juan Sánchez de Cepeda, comerciante toledano de lanas y sedas condenado por el Santo Oficio por *judaizar* en secreto. Es probable que Teresa de Jesús también desconociera el hecho, silenciado incluso en el seno su propia familia, después de la *reconciliación* del réprobo y su posterior marcha a Ávila para iniciar una nueva vida, borrando el rastro de sus orígenes. Está claro, no obs-

*Escritor y crítico literario

tante, que nunca le inquietaron estas cuestiones. Al referirse a su benefactor, escribe: "Yo no reparaba mucho en esto, porque, gloria sea de Dios, siempre he estimado en más la virtud que el linaje" (*Fundaciones*, cap. XV). Finalmente, los doce mil escudos del testamento de Martín Ramírez llegan a manos de la reformadora, que traslada el convento a una casa del barrio de San Nicolás, con dos patios y un huerto. Sólo la tenacidad y el amor propio de un carácter singular pudieron vencer tantos obstáculos, sin caer en el desánimo y abandonar el proyecto.

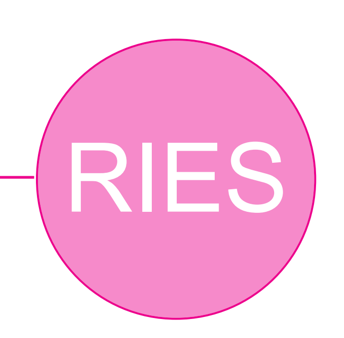
No sabemos si el Greco, veintiséis años más joven que Teresa de Jesús, conoció a la carmelita y leyó sus obras, publicadas por primera vez en Salamanca en 1588, recopiladas y corregidas en una edición incompleta por fray Luis de León. La carmelita mantenía una relación de amistad con Luisa de la Cerda desde 1561, cuando la dama se quedó viuda y el provincial de la orden le pidió que acudiera a consolarla. Teresa de Jesús permanecería largas temporadas en Toledo, donde finalizaría Las *Fundaciones* (1582), iniciaría *Las Moradas o Castillo interior* (1577) y redactaría gran parte del *Libro de la Vida* (1562-1565). El Greco llega a Toledo en la primavera de 1577. En aquel momento, la ciudad es una de las más grandes de Europa, con 62.000 habitantes. Se dice que era un hombre de "tremenda determinación" y "extrema devoción", pero con un temperamento reticente y excéntrico. La determinación y la devoción también son rasgos de Teresa de Jesús y, desde el punto de vista de sus enemigos, su reforma constituía una extravagancia. Cuando en Toledo los nobles conspiran para frustrar la fundación de un convento según la regla original del Carmelo, se entrevista con Gómez Téllez Girón, administrador provincial de la diócesis y le espeta: "…recia cosa [es] que hubiese mujeres que querían vivir en tanto rigor y perfección y encerramiento, y que los que no pasan nada de esto, sino que estaban en regalos, quisiesen estorbar obras de tanto servicio de Nuestro Señor (*Fundaciones*, cap. XV). Estupefacto, el administrador provincial concede la licencia. No está acostumbrado a que le hablen con tanta libertad y franqueza.

El Greco tampoco se desvía de su concepción del arte y lo sagrado por conveniencias mundanas. Cuando el Monasterio de Santo Domingo de Silos (el Antiguo), situado en Toledo, le encarga un óleo sobre la Trinidad, dibuja a un Cristo muerto, dramático, descoyuntado en brazos de un Dios Padre afligido, y rodeado de ángeles humanísimos, transidos de dolor terrenal. No es una de sus obras más innovadoras. Los cuerpos no están tan estilizados como en creaciones más tardías, pero ya parecen llamas y predominan los tonos fríos, que producen un contraste de quietud y dinamismo con el inequívoco sello del rapto místico. La composición dibuja un corazón sobrevolado por el Espíritu Santo, con su tradicional forma de paloma. Es difícil no pensar en la transverberación teresiana, cima de la unión mística, pero en ningún caso una vivencia histérica, sino el producto de una larga ascesis (o autodominio) orientada hacia el amor y el conocimiento.

Escribe Unamuno: "Otros pueblos nos han dejado sobre todo instituciones, libros; nosotros hemos dejado almas. Santa Teresa vale por cualquier *instituto*, por cualquier *Crítica de la razón pura*". Podría decirse lo mismo de El Greco o del mismo Unamuno. Los tres captaron el pulso del alma castellana, tan vituperada en nuestros días. Castilla no es el estandarte de una anacrónica pasión imperial, sino el troquel de un idioma y un genio que alumbró poetas como Antonio Machado y García Lorca, con un patriotismo nada histriónico, universalista, solidario y hondamente integrador. Pasado el mediodía del centenario del nacimiento de Teresa de Jesús, que nos enseñó a mirar con "los ojos del alma", siento la necesidad de repetir las palabras de Azorín en *Diario de un enfermo* (1901): "Yo amo a esta mujer con amor apasionado y mórbido. ¿Qué artista no la amará? Teresa de Jesús es nuestra".

Rafael Narbona publica en Facebook

Las nuevas formas de sectarismo y abuso psicológico



FUENTE ORIGINAL: aleteia*
Para esta edición: Boletín difital Info–RIES nº 391

Un grupo de profesores de la Universidad de Barcelona, la Universidad Autónoma de Madrid y la Universidad de Málaga, llevan años estudiando el fenómeno de los grupos excesivamente controladores o abusivos (sectas). Este grupo de investigación estudia sus prácticas y los efectos que producen en sus miembros. Para ello resulta imprescindible conocer a fondo las experiencias de las personas que han sido miembros de estos grupos.



Para ello piden que si alguien ha sido víctima de abuso psicológico en contextos grupales, que en su mayoría llamamos popularmente "sectas", aunque no necesariamente son grupos religiosos, puedan colaborar con este estudio que se realiza fácilmente on line. Para colaborar con el estudio:
http://questionpro.com/t/ABwJQZSrPu

Muchas organizaciones que estudian el fenómeno de las sectas y la manipulación psicológica en España y América Latina están uniendo fuerzas para que este estudio alcance resultados significativos y la única forma es ayudar con la difusión. Colaborando con esta iniciativa un miembro de la Red Iberoamericana de Estudio de las Sectas (RIES), Miguel Pastorino, ha entrevistado para el portal Aleteia al psicólogo José Miguel Cuevas, de la Universidad de Málaga y miembro del grupo de investigación. Los demás miembros del equipo son conocidos expertos en el tema: Omar Saldaña, Álvaro Rodríguez y Carmen Almendros.

- ¿A qué se refieren ustedes cuando estudian "grupos abusivos" o expresiones similares?

- Durante muchos años ha habido una gran controversia en torno al concepto "secta", así como también otras denominaciones, como "nuevo movimiento religioso". Si bien el primero resulta impactante y popular, conlleva muchas dificultades para una definición operativa y consensuada con diferentes disciplinas (psicología, sociología, teología, etc.).

Además, también nos encontramos que existen grupos "abusivos" o manipulativos, con similares técnicas y características, que están presentes en contextos distintos de los denominados tradicionalmente como "sectas". Por ejemplo, pueden existir dinámicas de sectarismo o de abuso dentro de ámbitos laborales, o también, por ejemplo, en relaciones grupales menos estructuradas que una secta, como en supuestas relaciones terapéuticas (pseudoterapias), etc.

Lo que tratamos sobre todo es evitar y aislar el componente religioso o doctrinal, así como evitar controversias innecesarias. Lo que a un psicólogo le interesa más es si un determinado grupo ha empleado, o no, técnicas dañinas, si daña la salud física o mental de las personas que lo integran. El que sea o no una secta, es un debate que nos interesaría menos para esta cuestión. En el fondo, muchos expertos usamos indistinta-

* http://www.aleteia.org/es

mente "secta" y "grupo abusivo", si bien no todas las sectas realmente son abusivas y también al revés, existen grupos abusivos que no son sectas.

–¿Qué los ha llevado a conformar este grupo de investigación?

–Por un lado, somos un grupo de compañeros interesados desde hace muchos años en este ámbito de estudio. Hemos coincidido en distintas jornadas y eventos presentando trabajos de investigación en torno a este mismo tema. Esto ha llevado a esta posibilidad de unir sinergias, de aunar esfuerzos en base a proyectos muy relacionados y enfocados en esta temática.

Por ejemplo, el grupo de Barcelona (Omar y Álvaro) están investigando recientemente para elaborar un completo modelo de daños que presentan estas víctimas; Carmen por su parte ha trabajado el campo del abuso psicológico elaborando nuevas herramientas de evaluación del abuso, así como validando en España herramientas americanas como la GPA (Escala de abuso psicológico grupal).

Por mi parte mis estudios se han centrado más en la técnica sistemática de estos grupos, en la denominada persuasión coercitiva, área en la que mis compañeros han desarrollado importantes publicaciones y trabajos. Por otro lado, al ser un mayor número de miembros mejoramos tanto respecto a la difusión y el número de la muestra (que ha ser alta para conseguir sacar adelante algunos instrumentos de evaluación), como en un más completo análisis y mejor revisión de los estudios.

–¿Qué resultados esperan obtener de este estudio?

–Creemos que en un problema tan grande como el de las sectas coercitivas (o grupos manipulativos), con tantas personas y familias afectadas, presenta una gran carencia de atención en todos los ámbitos. También poca atención en el ámbito académico, lo que implica que existen muy pocas herramientas fiables que sirvan para diagnosticar o para peritar los daños de las víctimas.

Nos gustaría que de estos estudios pudiéramos sacar adelante algunas herramientas nuevas de evaluación, así como constatar si sirven realmente para aquello que han sido diseñadas. Estas herramientas pueden tener distintas finalidades: pericialmente pueden servir para demostrar que en efecto estos grupos han generado consecuencias dañinas en la salud mental de las víctimas; clínicamente pueden servir para diagnosticar y comprender mejor la situación por la que se ha pasado.

A nivel preventivo esperamos que puedan servir también para identificar si un grupo se "está pasando de la raya", pudiendo delimitar mejor cuáles son las influencias ilegítimas o inadecuadas, que está aplicando. Queremos que las víctimas de estos grupos puedan disponer de una mejor cobertura, que pueda reconocerse el daño que han sufrido y que éste pueda atribuirse a la acción delictiva desarrollada por algunos de estos grupos. El disponer de estas herramientas puede incrementar la probabilidad de que se pueda hacer justicia con las personas que han sufrido estos abusos.

Además, este enfoque del abuso facilita la comprensión del problema, dada la extrema similitud con los sufridos por mujeres en la violencia de pareja. Álvaro, Carmen y otros colegas han estudiado estas similitudes constatando la presencia de las mismas estrategias de abuso en organizaciones "sectarias" y en la violencia "sectaria".

"La violencia en pareja implica muchas veces el aislamiento de sus seres queridos (familia, amigos, compañeros, etc.), el control de todos los aspectos de la vida de la mujer (como su forma de vestir, su tiempo de ocio, limitándole la posibilidad de estudiar o trabajar, etc.), inducen en la víctima temores, miedos y culpa, limitan su razonamiento interrumpiéndoles o impidiéndoles comunicarse"

La violencia en pareja implica muchas veces el aislamiento de sus seres queridos (familia, amigos, compañeros, etc.), el control de todos los aspectos de la vida de la mujer (como su forma de vestir, su tiempo de ocio, limitándole la posibilidad de estudiar o trabajar, etc.), inducen en la víctima temores, miedos y culpa, limitan su razonamiento interrumpiéndoles o impidiéndoles comunicarse, etc.… todo esto ocurre, tal cual, en estos grupos manipulativos, aunque esta vez de la mano de un "gurú" o de otro tipo de líder abusivo.

–¿Cuáles son los grupos que más daño están haciendo según su experiencia?

- Desde mi experiencia existen daños independientemente del tipo de grupo, el contenido es indiferente. Lo que realmente importa es qué técnicas concretas emplea el grupo y en qué medida. Tenemos casos extremos en víctimas de sectas religiosas, pero también existen otros igual de dramáticos con grupos esotéricos o de nueva era; existen grupos de todo tipo: políticos, culturales, etc.

"El código deontológico del psicólogo exige que se apliquen tratamientos de demostrada eficacia y que en caso experimental, hay que advertir y pedir consentimiento al paciente. Además, más allá de eso, hay que tener cuidado y evitar posibles intrusismos profesionales. Nadie que no sea psicólogo debería hacer "psicoterapia" y nadie que no sea médico debería practicar la "medicina", aun cuando la llamen "alternativa".

Últimamente se destacan los grupos sincréticos, que mezclan una amalgama de temas muy variados. Existen grupos que mezclan la figura de Jesucristo con seres de otro planeta; grupos que adoctrinan en una falsa espiritualidad a la vez que emplean contenidos pseudocientíficos. Los hay para todos los gustos y "de todos los colores".

Quizá hay que destacar algunos daños más importantes cuando se introducen en el terreno sanitario, pues omiten a veces tratamientos o las personas enfermas no son auxiliadas; también cuando se practican reglas muy rígidas y rigurosas, como ocurre en las sectas más clásicas, donde el ayuno, la irrupción del sueño y técnicas de debilitamiento físico, pueden hacer muchos estragos en la salud.

También resulta muy peligroso cuando algunas sectas emplean drogas (muchas veces naturales) en el contexto de un ritual. Uno de los daños muy habituales, desgraciadamente, tiene que ver con los abusos sexuales, que se siguen produciendo muy frecuentemente, especialmente en los grupos sectarios más reducidos, bajo excusas como el perfeccionamiento, el aprendizaje, la curación, masajes tántricos, etc. Algo muy típico de cualquier "secta" que resulta sumamente destructivo es la ruptura que hacen con el mundo externo de la secta. Los familiares, amigos o cualquier persona externa al grupo son aislados, incrementando así la dependencia al grupo. Esto provoca muchas rupturas de pareja y de familias completas.

–¿Qué opinión tiene de la Bioneuroemoción como terapia?

–Que no puede llamarse "terapia" algo que no tiene una base fundamentada científicamente. Una alumna mía realizó su trabajo de fin de grado evaluando si determinadas pseudoterapias tenían o no apoyo empírico, así como sus riesgos y características. Una de las que analizó fue de hecho la "bioneuroemoción". No encontró un solo estudio científico relevante que lo apoyara.

La única literatura disponible son la creada por los mismos que la han difundido, así como otros libros que no tienen nada que ver con psicología (ni nada que se parezca),

como “un curso de milagros”. Esta pseudoterapia tiene su origen en la denominada “nueva medicina germánica”, creada por el controvertido médico Ryke Heerd Hamer, que fue detenido en Málaga y extraditado por las autoridades españolas. Por supuesto no me refiero a una verdadera “medicina”, sino a una peligrosa pseudociencia que invitaba a que la gente dejara sus tratamientos convencionales de enfermedades graves como el cáncer.

El código deontológico del psicólogo exige que se apliquen tratamientos de demostrada eficacia y que en caso experimental, hay que advertir y pedir consentimiento al paciente. Además, más allá de eso, hay que tener cuidado y evitar posibles intrusismos profesionales. Nadie que no sea psicólogo debería hacer “psicoterapia” y nadie que no sea médico debería practicar la “medicina”, aun cuando la llamen “alternativa”.

–¿Cómo distinguir una simple terapia de un grupo abusivo?

–En primer lugar hay que distinguir si realmente la “terapia” verdaderamente se trata de una psicoterapia, o si por el contrario se trata de una estrategia pseudocientífica que etiquetan como “terapia” para poder llegar a la gente. La mayor parte de las personas que acuden a un “terapeuta” que no es psicólogo/a, están convencidos de que realmente ven a un psicólogo/a.

El primer paso sería constar si realmente estamos ante alguien con formación académica psicológica, o si por el contrario sólo dispone de múltiples cursos “alternativos” que no tienen ninguna validez ni homologación como tratamiento sanitario. Este tipo de terapias desarrolladas por personas que no son profesionales entrañan un grave riesgo para la salud y un presunto delito de intrusismo. Aunque el falso profesional no pretenda dañar a la víctima no está capacitado para abordar problemáticas de salud mental.

Por otro lado, también nos podemos encontrar con psicólogos titulados y preparados que desgraciadamente, se pasan “al lado oscuro”, en tanto que se dejan seducir, como si se tratara de una moda, por estas peligrosas corrientes. Por ello, además de comprobar que realmente es psicólogo/a es bueno y necesario preguntar también respecto a qué tipo de terapia se va a llevar a cabo.

Normalmente el psicólogo debe informar de lo que se va a hacer, del qué y el cómo. Si el psicólogo/a no informa se pregunta, esto es positivo y no deben sentir que es un signo de “desconfianza”. El psicólogo o terapeuta que está formado y que trabaja con honestidad responderá adecuadamente y le dará información extensa. Si se tienen dudas se puede consultar con nosotros o con muchas redes de información existentes: AIIAP, RIES, REDUNE, AIS, ICSA, etc.

Por último, más allá de que la terapia esté o no “validada” también es conveniente tener la opción de una segunda opinión cuando se duda y bajo ningún concepto permitir determinadas prácticas o estrategias con las que no se esté conforme.

El psicólogo/a no puede obligarte a hacer algo que no quieras hacer bajo la excusa de que es necesario para el buen funcionamiento de la terapia. Hay que tener claro que ningún profesional debe excederse en sus funciones y que debe llevar a cabo un trato correcto y libre de coerciones, abusos o imposiciones extremas. Y bajo ningún concepto el psicólogo/a debe dar recomendaciones sobre cómo dirigir tu vida en el sentido de tomar decisiones relevantes por ti (como elegir la pareja por ejemplo). La vida la dirige cada uno, el psicólogo aporta estrategias, técnicas u orientaciones, pero sin imponer ni coaccionar.

“El psicólogo/a no puede obligarte a hacer algo que no quieras hacer bajo la excusa de que es necesario para el buen funcionamiento de la terapia. Hay que tener claro que ningún profesional debe excederse en sus funciones y que debe llevar a cabo un trato correcto y libre de coerciones, abusos o imposiciones extremas.

LA CRISIS MIGRATORIA EN EUROPA

ÚLTIMOS EPISODIOS DE LA CRISIS DE LOS MIGRANTES

Calais, FRANCIA
El Eurotúnel estuvo cerrado ayer toda la noche porque inmigrantes entraron en las vías. 30.000 personas esperan para cruzar a Reino Unido.

ALEMANIA
Las autoridades anunciaron 104.460 solicitudes de asilo en agosto

AUSTRIA
Interceptadas tres furgonetas con refugiados en la última semana

Budapest, HUNGRÍA
La policía cerró ayer de nuevo el acceso de los migrantes a la estación Keleti

SERBIA
El gobierno informó de que hay 7.800 refugiados en su territorio

GRECIA
23.000 personas han llegado en la última semana

TURQUÍA - Isla de Kos, GRECIA
12 refugiados sirios (5 de ellos menores) mueren ahogados

REINO UNIDO
Calais
ALEMANIA
FRANCIA
AUSTRIA
Budapest
HUNGRÍA
ITALIA
SERBIA
MACEDONIA
GRECIA
TURQUÍA
Isla de Kos

EL PAÍS

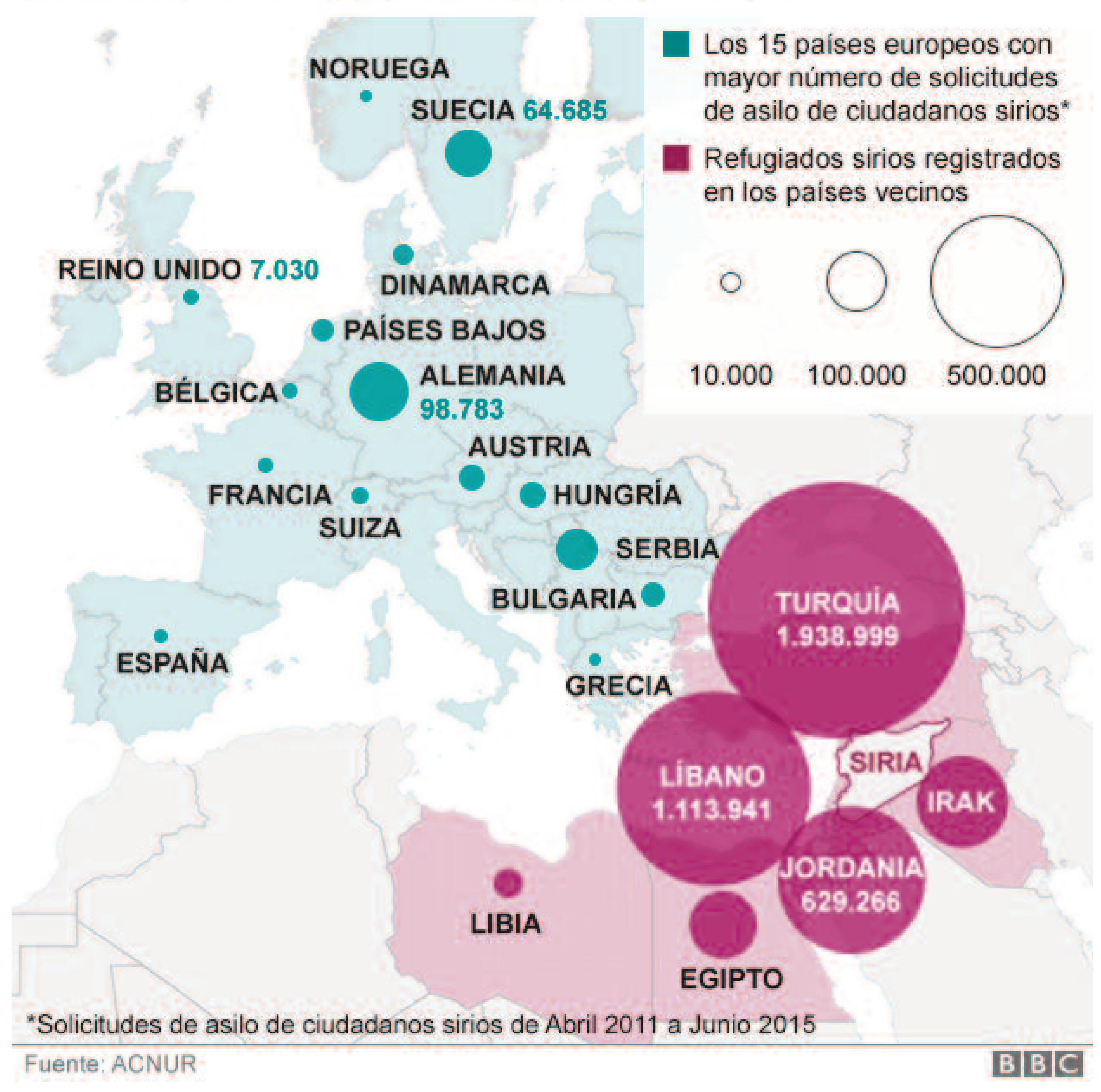
http://internacional.elpais.com/internacional/2015/09/02/actualidad/1441203082_093795.html

La imagen del cadáver diminuto de un niño sirio al que las olas depositan en las costas turcas se clavó ayer en la retina de los europeos como símbolo del drama migratorio. Esa huella gráfica de un naufragio que costó la vida al menos a otro niño —también fotografiado— y a una decena de adultos condensa la gravedad de un fenómeno que está sacudiendo al continente. Más de 23.000 inmigrantes que lograron cruzar el Mediterráneo han arribado a las costas griegas en la última semana. Se trata de un 50% más que en los siete días anteriores. La UE busca medidas de emergencia ante una crisis que desborda a sus dirigentes. [...]

El destino de los dos niños hallados muertos en la playa ilustra un drama extendido: dos millones de menores sirios viven como refugiados en otros países, según datos de UNICEF. Aunque la mayoría está en territorios vecinos, cada vez son más las familias que deciden llevarlos consigo hacia Europa. Un tercio de los migrantes que desembarcan en Grecia, principal punto de entrada de los sirios, son mujeres y niños, apunta la organización de la ONU [...].

“Cuando hay gente que se asfixia en camiones y llegan cuerpos de niños a la orilla es hora de actuar”, alertó Yvette Cooper, una de las candidatas a liderar el Partido Laborista británico. Cooper pidió al primer ministro David Cameron una mayor implicación de su país —muy reacio a participar en la respuesta europea a esta crisis— para aliviar el drama. “Hemos acogido ya a un número de verdaderos solicitantes de asilo de los campos de refugiados sirios”, respondió Cameron, que aboga por “lograr paz y estabilidad en esa parte del mundo” para solucionar el problema.





De acuerdo a los datos revelados por la Comisión Europea y del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (Acnur), a Turquía –ubicado al norte de Siria– han llegado **1.938.999** sirios en los últimos cuatro años, el Líbano ha contado **1.113.000** y Jordania alberga a **629.666**.

Mientras que la Unión Europea lucha y analiza donde ubicar los **120.000** beneficiarios de asilo a los que planea aceptar en los próximos dos años, estos tres países ya han recibido en conjunto cerca de **3,6 millones** de sirios, 30 veces la cifra europea.

Solo para darnos una idea: Alemania, la potencia europea, planteó esta semana recibir cerca de **800.000** refugiados en su territorio. Mientras tanto, Turquía, un país que aspira ingresar al grupo europeo, ya aceptó el triple.

http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/09/150909_internacional_vecinos_siria_numeros_conflicto_interno_amv

HURGANDO EN LA HISTORIA...

PROTAGONISTAS DEL PROTESTANTISMO ESPAÑOL



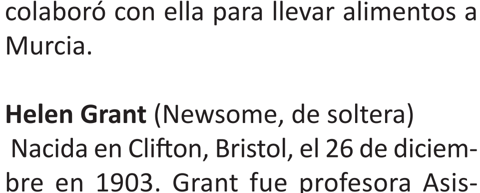
Manuel de León de la Vega
Historiador y Escritor

1.14 Algunos continuadores de la obra de Francesca Wilson

Esther Farquhar
Farquhar había nacido en Wilmington, Ohio. Era la primera representante de AFSC *American Friends Servicio Comité* en la España republicana y se unió a Francesca en Murcia. Como maestra capacitada y trabajadora social había servido previamente en la obra misionera en Cuba. Ella se interesaba en la psicología del niño y particularmente en los beneficios del juego en la educación. Además de hacerse cargo del hospital infantil de Murcia también se hizo cargo de la administración de los hospitales de Sir George Young en Almería y Alicante a finales de 1937. Ella sufrió de mala salud mientras estuvo en España y tuvo que regresar en mayo 1938 a los EE.UU para recuperarse.

Geoffrey Garratt
Nacido en 1888 había sido administrador en la India hasta 1921, y también fue periodista y escritor. Miembro del Partido del Trabajo, también era un miembro destacado del Comité Nacional Conjunto para la ayuda en España durante la Guerra Civil. Viajó con Francesca a España en marzo de 1937 y colaboró con ella para llevar alimentos a Murcia.


Helen Grant



Helen Grant (Newsome, de soltera)
Nacida en Clifton, Bristol, el 26 de diciembre en 1903. Grant fue profesora Asistente de español en la Universidad de Birmingham y tenía conexiones desde hacía tiempo con reformadores de la educación (entre ellos Federico García Lorca, Manuel de Falla y Fernando de los Ríos) y activistas políticos en España. Era activista en el BCPL y fue autora de un panfleto pro-republicano *Rebelión en España* publicado en enero de 1937. Dirigió numerosas reuniones sobre la Guerra Civil española, incluidas las reuniones de la Universidad, por el Partido del Trabajo, y uno organizado por Francesca para sus alumnos de la ECECG. Viajó con Francesca a España en marzo de 1937 y reflejando en su diario de viaje información clave en el pensamiento de Francesca. Grant más tarde se presentó como candidata laborista por Marylebone (barrio dentro de la Ciudad de Westminster, en el Centro de Londres) en las elecciones locales de noviembre 1938 y apoyó, en sus actividades de socorro, a la causa republicana española, según afirma su folleto. Elegida posteriormente trabajó para el Servicio español de la BBC durante la Segunda Guerra Mundial hasta que fue despedida después de un desacuerdo político con sus superiores. Ella escribió el obituario de Francesca en *The Times*, y murió en 1992.

Geraldine Emma May (Gem) Jebb
Gem era prima de Eglantyne Jebb y nació en 1886. Fue estudiante del Newnham College en 1909. Francesca se encontró con ella más tarde en Newnham College cuando Gem era profesora de Economía en 1917, pero llegó a conocerla bien cuando enseñaba en el Armstrong College, Newcastle entre 1919 y 1929 que fue nombrada Directora de Bedford College en 1929 y permaneció allí hasta su retiro en 1.951. Murió en 1959 y su hermana Eglantyne trabajó en el Departamento de Educación de la Universidad de Birmingham desde 1919 hasta que se fue para convertirse en directora del Instituto Froebel en Roehampton en 1932. Gem fue una de las tres mujeres que Francesca destina a su grupo de trabajo en España. Tres Mujeres de Acción del siglo XX.

Margaret McFie
Margaret Stewart McFie nació en Oxford en 1890 y posteriormente fue lectora de lenguas modernas en Somerville, Oxford, antes de la investigación de la *Canción de Roland* en la Sorbona en los años previos a la Primera Guerra Mundial. En 1912 comenzó a enseñar Inglés a tiempo parcial en un liceo de Burdeos mientras continuó su investigación, antes de unirse al personal de *Priorsfield Girls School* como Maestra de Francia en 1913. Se unió al Fondo de Ayuda de Serbia en 1915 y viendo esa capaci-

dad que Francesca encontró en ella, en 1917, cuando viajaron a Córcega para llevar a cabo la labor de socorro en conjunto. McFie casó con un serbio, Mika Dimitrijevitch, y regresó con él a vivir a Belgrado, donde fue uno de los fundadores de un Instituto para Ciegos en Semlin. Mika murió en 1931 y McFie y sus hijos se establecieron en Inglaterra. Después de pedir dinero prestado para completar un curso de gestión institucional en el Kings College de Londres, McFie se aseguró un puesto como ama de llaves en Bridlington Girls High School y en 1934 fue nombrada doméstica Ecónomo en Newnham. Francesca se mantuvo cerca de ella hasta la muerte de McFie en 1971.

Katherine MacPhail
Francesca conoció Dr. Katherine MacPhail en 1916 mientras ambos estaban llevando a cabo la labor de socorro en Samoëns, Francia, donde Francesca la descubrió. Nacido 1885, trabajó como periodista para *The Manchester Guardian* e informó de la Europa de posguerra, en 1919, que puede ser como ella y Francesca met.17 Fue editora feminista de la sección de sus mujeres entre 1923-1935. Se retiró del periodismo en 1953. También fue autora, entre otras obras, de una biografía de Mary Wollstonecraft en 1924. Murió en 1975.

Dorothy North
Dorothy Norte, más tarde Norte Haskins, nació en Chicago en 1886 y se educó en el Bryn Mawr College. Ella trabajó en el Hull House, Chicago, entre 1910-1917. De 1917 a 1923 llevó a cabo el trabajo de ayuda para la AFSC en Francia, Austria y Rusia. Vivió en Ongar, Essex, 1935-1949, con su marido Sidney G. Haskins, donde se involucró en el Instituto de la Mujer y también trabajó con el Servicio Voluntario de Mujeres con los evacuados durante la Segunda Guerra Mundial. Ella y Francesca trabajaron juntas en Viena y Rusia y se hicieron amigas. North y su esposo estuvieron con Francesca para comprar su casa en Fellows Road, Londres, después de la Segunda Guerra Mundial y vacacionaban juntos. Murió en Illinois en 1962.

Emily Parker
Parker era un correligionaria de Farquhar en el AFSC y llegó a Murcia en la primavera de 1938. Mendlesohn la describe como una trabajadora de la AFSC que demostró vigorosamente ser "testigo tradicional de su vocación”.Ella tenía un interés en la educación y en el juego de los niños y cuando llegó a Murcia se hizo cargo de algunos de los talleres de Francesca. Francesca la describió como la "más firme de todos sus aliados a la que los niños adoraban; era baja y redonda, pero que tenía una incansable energía. En Murcia se puso muy cerca de una joven profesora Clara Smilg, y se mantuvo en contacto con ella durante varios años después de salir de España. Parker fue la última obrera de los cuáqueros que dejó Murcia en 1939. Mas tarde sería una activa trabajadora en la ayuda a los desplazados japoneses-americanos.

Trabajadores cuáqueros de la FSC *Friends Servicio Comité* en España según relación de Dorothy Thompson a John Reich, el 25 April 1938, Committee on Spain:

William Bremner ; Dermod O'Donovan (Irish); Kanty Cooper; Lucy M. Palser; Arthur Egerton; Janet Perry; Signe Fredholm (Swedish); Richard Rees (volunteer); Lydia Gee; Domingo Ricart (Spanish); Anthony Gilpin; Joyce Richards; Donald M. Groom; Dr. Audrey Russell; Dr. Martin Herford; Elise Thomsen (Danish); Alfred B. Jacob; Dorothy Thompson; Norma Jacob; Robert Wheeler (volunteer); Bronwen Lloyd Williams; Francesca Wilson; Angus McCowen J.; Cuthbert Wigham; Muriel McDiarmid; Barbara Wood.

Trabajadores en los hospitales del Sur Este de España, tanto del *Friends Service Council* como del *American Friends Service Committee*

G. Irene Callon; Marjorie Kent; Jean Lyall Cottle; Dorothy Litten; Margaret de Culpeper; Rachel D. Marshall; Marie E. J. Elmes; Dorothy Morris; Ann Hathaway; Norah Morris; Bessie Hobson; Sylvia Pitt; Margaret Hope; Doris Shaw.

También sirvieron en Francia.

Trabajadores de la AFSC en la zona de la República.

Florence Conard; Sylvester Jones; Alfred Cope; D. Park Lantz (Mennonite Central Committee);Ruth Cope; Emily Parker; Esther Farquhar; Clyde Roberts;Levi Hertzler (Mennonite Central Committee); Martha Rupel; Eleanor Imbelli (originally of the Swiss Committee).

Trabajadores de la AFSC en la zona franquista.

David Blickenstaff; Paul Bowman; Howard Kershnerf; Emmet Gulley; Wilfred Jones; Earl Smith; Dan West.

También estos sirvieron en Francia.

Trabajadores de la AFSC en Francia.

William Brebner; Donald R. Darling; Margaret Frawley; Helga Holbeck; Gertrude T. Kershner; David T. Luscombe. R



ALDOUS HUXLEY: UN MUNDO FELIZ
NOTAS BIOGRÁFICAS

Aldous Leonard Huxley nació en Godalmin, condado de Surrey, Inglaterra, el 26 de julio de 1894. Era nieto del sabio filólogo evolucionista Thomas H. Huxley. Estudió en las célebres universidades de Eton y Oxford, donde se graduó en Medicina. Desde muy joven se sintió atraído por la literatura. A los 25 años formaba parte del equipo editorial de la revista ATHENEUM y más tarde fue crítico literario de otra publicación, la WESTMINSTER GAZETTE.

Su primera novela apareció en 1921 con el título LOS ESCÁNDALOS DE CROME. A partir de esa fecha se dedicó a escribir y a viajar por Europa, especialmente Italia. En 1937 decidió instalarse en California. Su nombre estaba por entonces unido a un tipo de novela intelectualizada, sarcástica, pero con una profunda preocupación por los problemas del mundo contemporáneo. Falleció en Los Ángeles, California, el 22 de noviembre de 1963 a los 69 años.

* Periodista y Pastor Evangélico.

UN MUNDO FELIZ

Viernes 22 de noviembre de 1963. El presidente norteamericano John F. Kennedy, de 46 años, recorre las calles de Dallas en un coche descubierto en compañía de su esposa Jacqueline y del gobernador de Texas, John Conally. Tres disparos, efectuados desde el quinto piso de una casa que dominaba el recorrido oficial, hieren de gravedad al presidente, quien muere en el hospital treinta minutos después del atentado. El mismo día y casi a la misma hora fallece en Los Ángeles el escritor Aldous Huxley. Con Huxley desapareció uno de los escritores más brillantes de este siglo. Inteligente, incisivo y burlón, chispeante, profundo, profeta del futuro. Huxley siguió paso a paso a sus contemporáneos desde el escepticismo de la posguerra hasta la angustia trágica de un mundo impersonal. En sus últimos años, hastiado de las religiones tradicionales, se volvió hacia la mística oriental en una nueva exploración del Absoluto. Dios –repite incesantemente Huxley- está más allá de toda definición, de todo concepto, de toda representación humana. "Dios es la razón que justi-

fica todo lo que es noble, bello y heroico", dice el Salvaje de UN MUNDO FELIZ.

Su obra más célebre y posiblemente la más polémica fue CONTRAPUNTO, aparecida en 1928. Basándose en la técnica del contrapunto, Huxley expuso en este libro las preocupaciones intelectuales predominantes en la sociedad inglesa de la época posterior a la primera guerra mundial (1914-1918). En CONTRAPUNTO aparecen las primeras rendijas por donde se introduce la mística en el universo de Huxley, que el autor desarrollará más ampliamente en obras postreras. La música de Beethoven acaricia los oídos de Spandrell en el momento en que espera la muerte: "Lentamente, lentamente, la melodía se fue desarrollando… Era una música sin pasión, transparente, pura y cristalina, como un mar tropical, como un lago alpino… La serenidad convaleciente era la paz de Dios. La combinación de las tramas de melodía era el cielo; treinta compases lentos habían constituido el cielo".

UN MUNDO FELIZ, el libro más leído de todos los que escribió Huxley, se publicó en 1932 con el título inglés BRAVE NEW WORLD. Aparecía en medio de la Gran Depresión norteamericana, cuando los valores y las ilusiones que parecían sostener las columnas del poderoso país quedaron reducidas a escombros. Esta novela formó parte inseparable del bagaje intelectual e ideológico de aquellos jóvenes franceses que encendieron la revolución estudiantil en mayo de 1968 y, al mismo tiempo, de los hippies de los años 70.

Aun cuando el autor encabeza su novela con una cita del filósofo ruso Nicolás Berdiaeff, donde se afirma que "las utopías son realizables", que "la vida marcha hacia las utopías", UN MUNDO FELIZ constituye una sátira demoledora contra todas las utopías del hombre.

El personaje central de la novela es el Salvaje, que se levanta con gesto rebelde ante una sociedad materializada, sin corazón. Huxley sitúa al Salvaje en un hipotético estado mundial en el siglo séptimo después de Ford. Este Ford, impersonal y misterioso, ¿no tiene muchos puntos de semejanza con el Godot del irlandés Samuel Beckett? En UN MUNDO FELIZ primero y en ESPERANDO A GODOT después, Huxley y Beckett advirtieron sobre los peligros de nuestra civilización, deslumbrada por una técnica que acabará destruyendo los derechos fundamentales del individuo y su capacidad para decidir por sí mismo. En ambos libros se advierte una realidad religiosa y un intenso simbolismo metafísico. Los personajes de ESPERANDO A GODOT, como en el Salvaje de UN MUNDO FELIZ, se desconciertan y se angustian porque se saben presos de la mecánica humana. Viven desorientados en un mundo cruel, donde todo es monotonía, angustia ante lo doloroso de la existencia de las personalidades conscientes.

Lucky, el personaje más lastimero de ESPERANDO A GODOT, representa todo su papel con una cuerda rodeándole el cuello. El Salvaje de UN MUNDO FELIZ decide correr el nudo hasta que sus pies balancean bajo la clave del arco. El suicidio de Salvaje, ¿simboliza el fracaso de la ilusión, la muerte de la esperanza?

Huxley quiso advertirnos sobre la angustia del hombre moderno ante el desamparo de sus ideales en medio de la borrasca. Desde sus primeras páginas nos avisó que UN MUNDO FELIZ era un libro acerca del futuro. "Un libro sobre el futuro –añadió- puede interesarnos solamente si sus profecías parecen destinadas, verosímilmente, a realizarse".

Se están realizando. Se están cumpliendo las profecías. Por eso Huxley, casi medio siglo después de su muerte, continúa siendo uno de los autores más leídos, especialmente por el elemento juvenil. Estos días en que se habla de las investigaciones sobre la clonación de seres vivos, UN MUNDO FELIZ ha recobrado actualidad palpitante, porque el tema ya fue apuntado por Huxley en este libro satírico. Como también acertó el autor inglés cuando pronosticó la decadencia moral de la sociedad del futuro, esta que estamos viviendo. Y las luchas inútiles del hombre por hallar la felicidad en la tierra. La felicidad programada no satisface. Cuando Lenina dice: "Hoy día todo el mundo es feliz", Bernard le responde: "Sí, hoy día todo el mundo es feliz. Eso es lo que ya les decimos a los niños a los cinco años. Pero ¿no te gustaría tener la libertad de ser feliz… de otra manera?" Tal vez a la manera de John en el capítulo XIII de la novela; contemplando la cruz, imitando la vida de Jesús. Porque bajo nuestros pies sólo hay tierra movediza y lo que esta tierra produce es una "felicidad falsa, embustera".

Susurro Literario

charmer43@gmail.com

Adrián González



El día de la humanidad

Nunca se da mucha importancia al límite que las cosas puedan tener hasta que se traspasa. Es una realidad tan aplastante como el hecho de que el alma humana tiende a ser rebelde, aunque esa rebeldía resulte aplastada, en la mayoría de los casos, por la conveniencia o los intereses que de forma inexorable condicionan nuestras reacciones.

Hoy es el día. La humanidad ha dicho basta en la mayoría de las naciones del planeta. Corre el año 2.034 y, tras presenciar impertérritos como los grandes poderes económicos nos obligaban a todos a soportar una forma de vida y una filosofía solo adecuada para ellos, la humanidad ha explotado.

Ellos no escucharon las voces; ni los lamentos de los desfavorecidos. No sopesaron que pudiera existir un límite en la capacidad de aguante de las personas; ni esperaron jamás que el corazón humano empujara en bloque a millones a olvidar lo que pueden perder.

En cada ciudad, pueblo o aldea del planeta ha nacido un nuevo clamor. "Desapareced". "Llevaos vuestras riquezas fuera del planeta". "Borrad las fronteras".

Nadie pide nada para sí, sino justicia para todos. No importa lo que puedan ofrecer a cambio del silencio, pues no está en venta aquello que se pide. La humanidad solo desea que dejen de alimentarse las guerras, que dejen de destruirse bienes necesarios, que el valor de la vida no sea diferente dependiendo del lugar en el que se haya nacido, que el ser humano esté por encima de las riquezas.

Nadie sabe a ciencia cierta cómo conseguir algo así, pero todos se han levantado convencidos de que el dinero otorga poder y de que el poder destruye, por lo que hoy miles de millones se han puesto de acuerdo en su desprecio hacia él. Saben que, si se destruye su influjo, los poderosos dejarán de serlo, las mafias morirán y la pobreza tan solo dejará de tener sentido.

Nadie sabe qué será de la humanidad sin él, más hoy ha dejado de importar.

Tal vez conseguir justicia resulte un camino oscuro y sin visión, pero hoy la senda es lo que menos importa. Ni el riesgo. Ni el sufrimiento.

Porque confían en que, tarde o temprano, encontrarán la meta.

"Lo preocupante no es la perversidad de los malos, sino la indiferencia de los buenos".

Martin Luther King.

REFLEXIONES

"No existe familia perfecta. No tenemos padres perfectos, no somos perfectos, no nos casamos con una persona perfecta ni tenemos hijos perfectos. Tenemos quejas de unos a otros. Nos decepcionamos los unos a los otros. Por lo tanto, no existe un matrimonio saludable ni familia saludable sin el ejercicio del perdón. El perdón es vital para nuestra salud emocional y sobrevivencia espiritual. Sin perdón la familia se convierte en un escenario de conflictos y un bastión de agravios. Sin el perdón la familia se enferma. El perdón es la esterilización del alma, la limpieza de la mente y la liberación del corazón. Quien no perdona no tiene paz del alma ni comunión con Dios. El dolor es un veneno que intoxica y mata. Guardar una herida del corazón es un gesto autodestructivo. Es autofagia. Quien no perdona enferma físicamente, emocionalmente y espiritualmente. Es por eso que la família tiene que ser un lugar de vida y no de muerte; territorio de curación y no de enfermedad; etapa de perdón y no de culpa. El perdón trae alegría donde un dolor produjo tristeza; y curación, donde el dolor ha causado enfermedad.

–Papa Francisco–

Al envejecer, y ser más sabios, lentamente nos damos cuenta que:

- Un reloj de 300 dólares marca la misma hora que un reloj de 30 dólares.
- Una cartera de $300 carga el mismo dinero que una de $30.
- La soledad en una casa de 30 metros cuadrados o de 300 es la misma.
- Espero que un día te des cuenta que tu felicidad interna no viene de las cosas materiales en el mundo. No importa si viajas en primera clase o en la económica, igual bajas si el avión se cae.
- Espero que te des cuenta que, cuando tienes amigos y hermanos con quienes hablar, reír, y cantar, eso es verdadera felicidad.

5 hechos indiscutibles de la felicidad:

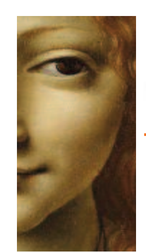
1 - No eduques a tus hijos a ser ricos, edúcalos a ser felices, para que vean el valor de las cosas y no su precio.

2 - Las palabras más galardonadas en Londres: Come tu comida como si fuera tu medicina, o tendrás que tomar tu medicina como si fuera comida.

3 - La persona que te ama nunca te dejará. Aun si hay 100 motivos para rendirse, encontrarán una razón para quedarse.

4 - Hay una gran diferencia entre un ser humano y ser un humano. Muy pocos la entienden.

5 - Eres amado cuando naces y serás amado cuando mueras. Depende de ti el tiempo intermedio.



Mirar para contarlo



Ana Mª Medina*

http://nightingaleandco.es

¿Qué tal si deliramos por un ratito?

En homenaje al maestro Galeano

¿Qué ocurriría si en medio de esos interminables pasillos blancos, los médicos y las enfermeras dejáramos de ser sombras y mirarnos a los ojos? ¿Qué si las enfermeras dijéramos lo que pensamos de vosotros, los médicos? ¿Qué ocurriría si de verdad creyéramos que otra forma de trabajar juntos es posible?

En esa conversación utópica nuestras miradas y voces de enfermeras se encontrarían a la misma altura que las médicas, porque el aire no estaría viciado por el miedo de la pérdida de vuestra posición. La confianza y respeto se ganaría gracias al trabajo diario, no por lo que dice una tarjeta colgada de una bata blanca.

El equipo médico dejaría de ser esa familia que se cierra puntualmente en una sala para decidir los destinos de los pacientes. Abriría sus puertas para que otros participantes del cuidado y bienestar de los que sufren colaboraran en los planes de tratamiento. El jefe de ese servicio sería el que está enfermo, no un señor de cuello almidonado que se encuentra más allá del finísimo filo del bien y del mal.

Ese médico recolectaría su más valiosa información hablando y compartiendo su tiempo con aquel al que cuida. El ordenador y sus datos se convertirían en algo semejante a la lavadora o la nevera, pero no el elemento más importante a la hora de establecer decisiones que afectan a algo tan valioso como la vida de una persona. Dejaría de ser entonces una colección de vísceras irrigadas por sangre para convertirse en un ser humano.

El médico soñado por las enfermeras no tiene miedo a equivocarse, porque no participa en la carrera del orgullo. Aceptará que otra forma de hacer las cosas es posible. Porque todos caminamos en una misma dirección, aportando distintos tipos de zancada.

En ese nuevo mundo, se premiará al médico que se siente como uno más entre el resto del equipo. Se prestará a compartir vida, café y tantos momentos de alegría y tristeza. Porque la confianza se gana fácilmente si uno es capaz de compartirse a sí mismo. La única regla impuesta será la de tener que hablarnos, y quizás, con suerte y práctica, aprender a escucharnos.

Los médicos no creerán que llamamos para reclamar calmantes y ansiolíticos porque nos molestan los pacientes, sino porque realmente nos preocupa el grado de sufrimiento que debemos tratar de consolar durante horas.

Los médicos no creerán tampoco que nos negamos a levantar o dar de comer a los pacientes porque eso supone un trabajo extra, sino porque consideramos también otros factores como su dolor, capacidad, angustia...que lo dificultan. Confíen en nosotros, pasamos largos turnos y días con ellos, TODO EL TIEMPO, somos una buena fuente de información.

Somos las mismas enfermeras que cuando ustedes comienzan sus residencias. Acuden a nosotras entonces para buscar consejo y ayuda cuando las cosas marchan mal. Por eso nos maravillamos cuando un pedazo de papel nos transforma de repente en un “personal subordinado” cuya opinión deja de ser valiosa. En otro mundo posible, ese nuevo médico seguirá caminando y creciendo junto a nosotras, no lejos.

La formación y participación en congresos y cursos dejará de ser un privilegio al alcance del “primogénito de la familia”. Incluso en un ejercicio de ensoñación, seríamos capaces de estudiar y buscar por las mismas sendas, que mostraríamos orgullosos al resto de nuestros semejantes.

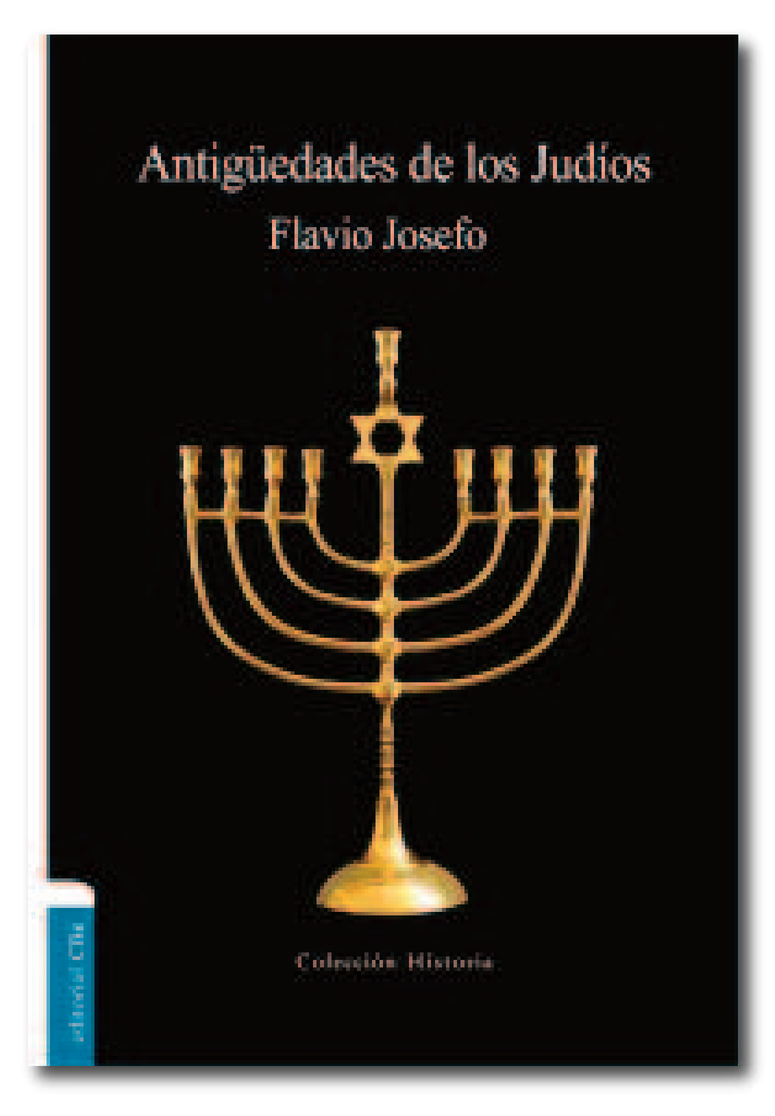
En ese mundo: hospital, centro de salud, residencia... soñado, nadie tendrá miedo de nadie, y todos creceríamos en plena imperfección. Nosotras, las enfermeras, seremos capaces de deciros a vosotros, los médicos: gracias por ser capaces de intentar curar a aquellos cuyos días se acortan y cuyas noches quizás sean las últimas. En este mundo a veces doliente y muy oscuro, los médicos y las enfermeras romperemos fronteras y seremos compatriotas de una misma tierra.

Dedicado con todo el cariño a los médicos que hicieron verdad este nuevo mundo soñado y compartido con las enfermeras. Con el deseo que se haga extensible a todos nosotros.

* Enfermera vocacional y licenciada en Humanidades. En búsqueda de una vida con sentido.



PRESENTANDO NUEVOS LIBROS DE CLIE:
«ANTIGÜEDADES DE LOS JUDIOS» «GUERRAS DE LOS JUDÍOS»
de Flavio Josefo



Las obras de Flavio Josefo no requieren presentación. Ampliamente citadas por historiadores cristianos de la antigüedad: *Eusebio de Cesarea (275-339), Sozomeno (400-450),* y por diversos Padres de a Iglesia: *Jerónimo, Ambrosio, Casiodoro,* siempre han sido consideradas como fundamentales para constatar el relato del Antiguo Testamento y certificar históricamente hechos del Nuevo Testamento. Juan Crisóstomo las califica de *"testimonio útil para certificar la historicidad de los libros del Antiguo Testamento".* Sin la información que aporta Josefo, sería imposible hacernos una idea clara de la situación vivida por Israel durante el período intertestamentario o la época de los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas.

Pero el valor documental singular y extraordinario de las obras de Josefo para el mundo cristiano radica de manera especial en lo que en lenguaje técnico se denomina el *"Testimonium flavianum"* o "Testimonio Flaviano". Esto es, algunos párrafos de Josefo, en especial de las *Antigüedades de los Judíos,* que hacen mención de Juan el Bautista, de Jacobo el hermano de Jesús, y particularmente una referencia indirecta al propio Jesús; convirtiéndolas en el único documento histórico salido de la pluma de un escritor no cristiano del Siglo I que cita directamente personajes y hechos del Nuevo Testamento.

Junto con la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea (también publicada por CLIE) las obras de Flavio Josefo constituyen un preludio y un postludio al Nuevo Testamento cuyo conocimiento y estudio resulta esencial para la comprensión del mismo, y que por tanto, todo creyente debería leer sin falta.

Los textos de Josefo no son una novedad. A lo largo de la historia ha habido numerosas ediciones de los mismos con diversas traducciones al español, bien

sea en ediciones abreviadas e ilustradas (como la publicada por Editorial Portavoz) o en ediciones completas, como la publicada por CLIE en los años 80. Sin embargo, las ediciones abreviadas, aunque no dejan de tener una cierta utilidad informativa para quien desconoce por completo los escritos de este insigne historiador judío, no pueden considerarse propiamente una obra de referencia y consulta, ya que no contienen el texto completo. Y la antigua edición publicada por CLIE en traducción del sacerdote valenciano Juan Martín Cordero (1531-1584), aunque era, sin duda, una obra magistral de traducción, debido a la antigüedad de su vocabulario y formas gramaticales, dificultaba mucho su lectura y comprensión a los lectores del Siglo XXI. Hacía falta, por tanto, una revisión a fondo que las actualizara y les añadiera otras herramientas complementarias para facilitar su estudio, haciéndolas más asequibles y más útiles. Esta ha sido la labor llevada a cabo con maestría por el Dr. Alfonso Ropero en esta nueva y cuidada edición.

LA OBRA:
En esta primera parte de su historia completa del pueblo judío (la segunda es *Guerras de los Judíos)* Josefo hace una recopilación histórica completa del devenir del pueblo hebreo desde la creación del mundo hasta la época de Nerón. Divide su narración en veinte libros, cada uno de ellos estructurado en capítulos temáticos que cubren bien un período determinado o un hecho concreto:

Los diez primeros libros siguen el relato histórico del Antiguo Testamento. Van desde la creación del mundo, pasando por las épocas de los patriarcas, jueces, y reyes de Israel, hasta la caída y destrucción de Jerusalén, la cautividad de los judíos en Babilonia, y la caída de Babilonia en manos de Medos y Persas. Aunque en este caso los acontecimientos que narra Josefo son bien conocidos a través de el relato bíblico, lo importante son los hechos y detalles que Josefo añade sacados de la tradición judía, y que no figuran en el texto de la Biblia. Cubre los años del 0 al 539 a. C. aprox.

El libro once abarca el período arranca en el primer año de Ciro y abarca desde reconstrucción del Templo en Jerusalén hasta a la época de Alejandro Magno. A partir de aquí el relato de Josefo se vuelve mucho más interesante y valioso desde el punto de vista histórico, en tanto que narra hechos y detalles de un período de la historia judía no registrados en el texto bíblico. Años 540 a 329 a. C. aprox.

Los libros del doce al diecisiete van desde la muerte de Alejandro Magno, pasando por el período de los Macabeos y la conquista y dominación romana, hasta Censo de Quirino. Años 340 a. C al 6 d. C. aprox.

Y finalmente, *los libros del dieciocho al veinte,* cubren la época de los emperadores romanos Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón, de los tetrarcas Herodes y Filipo, del gobernador romano Poncio Pilatos, de Agripa y Festo. Son los más interesantes desde el punto de vista cristiano, puesto que son los que contienen propiamente el testimonio histórico de Josefo referente a Juan el Bautista, a Jesús, a los apóstoles y los orígenes del cristianismo. Veamos algunos ejemplos:

En el Libro XVIII, Capítulo 3.3, dice acerca de Jesús: *"Por aquel tiempo existió un hombre sabio, llamado Jesús, si es lícito llamarlo hombre, porque realizó grandes milagros y fue maestro de aquellos hombres que aceptan con placer la verdad. Atrajo a muchos judíos y muchos gentiles. Era el Cristo. Delatado por los principales de los judíos, Pilatos lo condenó a la crucifixión. Aquellos que antes lo habían amado no dejaron de hacerlo, porque se les apareció al tercer día resucitado; los profetas habían anunciado éste y mil otros hechos maravillosos acerca de él. Desde entonces hasta la actualidad existe la agrupación de los cristianos".*

En el Capítulo 5.2 de ese mismo libro cuenta la historia y ejecución de Juan el Bautista: *"Algunos judíos creyeron que el ejército de Herodes había perecido por la ira de Dios, sufriendo el condigno castigo por haber muerto a Juan, llamado el Bautista. Herodes lo hizo matar, a pesar de ser un hombre justo que predicaba la práctica de la virtud, incitando a vivir con justicia mutua y con piedad hacia Dios, para así poder recibir el bautismo… fue encarcelado y enviado a la fortaleza de Maquero, de la que hemos hablado antes, y allí fue muerto".*

Y en el Libro XX Capítulo 9.1, se menciona de nuevo a Jesús al relatar la muerte de Jacobo su hermano: *"Siendo Anán de este carácter, aprovechándose de la oportunidad, pues Festo había fallecido y Albino todavía estaba en camino, reunió*

el sanedrín. Llamó a juicio al hermano de Jesús que se llamó Cristo, su nombre era Jacobo, y con él hizo comparecer a varios otros. Los acusó de ser infractores a la ley y los condenó a ser apedreados"

Aunque el llamado *"Testimonio Flaviano"* ha sido muy debatido y cuestionado por los críticos del cristianismo, alegando razones filológicas para afirmar que no era texto original de Josefo sino que fue introducido posteriormente, lo cierto es que figura en todos los códices o manuscritos que se conocen del texto de Josefo. Y las más recientes investigaciones filológicas al respecto hacen que cada vez sean más los eruditos que se suman a considerarlo como auténtico.

El valor especial y particular de la presente edición de *Antigüedades de los Judíos,* aparte de ofrecer como hemos dicho una versión íntegra del texto en un español actualizado, consiste en las extensas introducciones del Dr. Ropero, destinadas a informar al lector sobre el valor y debate histórico de la obra y a explicarle de que manera estudiarla y sacar un mejor partido de la misma; en los centenares de notas explicativas y aclaratorias a pie de página; y de manera especial en el extenso índice analítico de personajes, hechos y temas, incluido al final, que hacen de la misma una obra de referencia del más alto nivel.

Josefo concluye la primera parte de su recopilación histórica sobre el pueblo judío en *Antigüedades de los Judíos,* diciendo:

«Aquí pondré fin a mis Antigüedades judías, que comprenden veinte libros y sesenta mil líneas. Si dios lo permite, referiré de nuevo, resumidamente, la guerra y lo que nos ha ocurrido hasta el momento presente, esto es, hasta el año decimotercero del reino del emperador Domiciano, que es el quincuagésimo sexto de mi vida»

Efectivamente, Dios lo permitió. Y Josefo escribió siete libros más contando las *Guerras de los Judíos,* que enlazan con sus *Antigüedades,* –Alejandro, Aristóbulo e Hircano–, y describen con toda riqueza de detalles las luchas de los judíos con los romanos, y de manera especial el sitio y destrucción de la ciudad de Jerusalén. Aunque los historiadores modernos consideran que *Guerras* fue en realidad la primera obra de Josefo, escrita antes que *Antigüedades,* alrededor del año 75, y que este párrafo final de *Antigüedades* es tan solo un truco literario de Josefo para enlazar cronológicamente una obra con la otra.

Guerras de los Judíos, escrita probablemente en arameo, que era la lengua nativa de Josefo y traducida posteriormente al griego para entregar al general y emperador romano Vespasiano, es un libro indispensable para entender el entorno social y político de Israel en la época de Cristo: el alto sacerdocio surgido en los años que antecedieron a la venida de Cristo y su relación con las sectas emergentes en Israel: Fariseos, los Saduceos, Zelotes; para discernir la compleja personalidad de Herodes y sus numerosas crueldades en relación a hechos significativos registrados en el Nuevo Testamento, como la matanza de niños de Belén registrada en Mateo 2:13-23 aunque Josefo no hace mención directa a este hecho en concreto; y comprender el papel y actuación de Poncio Pilatos.

Y es además la única fuente histórica de que disponemos sobre el sitio de Jerusalén y destrucción del templo profetizada por Jesús y posterior diáspora del pueblo judío a partir del año 70, algo esencial para entender con propiedad la expansión del cristianismo primitivo.

LA OBRA:
Josefo enlaza su crónica de *Las Guerras de los Judíos* con la de *Antigüedades,* remontándose al período de los Macabeos, y la concluye narrando la caída de Jerusalén, la posterior caída de las fortalezas de Herodión, Maqueronte y Masada, y las celebraciones de la victoria romana llevadas a cabo en Roma. De ese modo cubre entre ambas obras, *Antigüedades* y Guerras la historia completa del pueblo judío desde la creación del mundo hasta la diáspora. Y resulta especialmente interesante observar como, en su criterio, no atribuye la responsabilidad de la caída de Jerusalén y destrucción del templo a un castigo o abandono de Dios por parte del pueblo sino más bien a la obcecación y fanatismo de los líderes y dirigentes religiosos de la época, fariseos y zelotes.

El primer libro (que hace de enlace con Antigüedades) va desde la conquista de Jerusalén por Antíoco Epífanes hasta la muerte de Herodes el Grande. Años del 167 al 4 a. C.

El libro segundo se centra en los sucesores de Herodes y el gobierno de los procuradores romanos, narrando los inicios de la revuelta judía en Cesarea y las primeras actividades bélicas del propio Josefo en Galilea como líder militar de la misma. Años del 4 a. C. al 66 d. C.

El libro tercero versa sobre la campaña militar romana en Galilea hasta otoño del año 67, destacando la llegada de Vespasiano como general en jefe, la toma de Jotapata y la rendición de Josefo. Años 67 al 68.

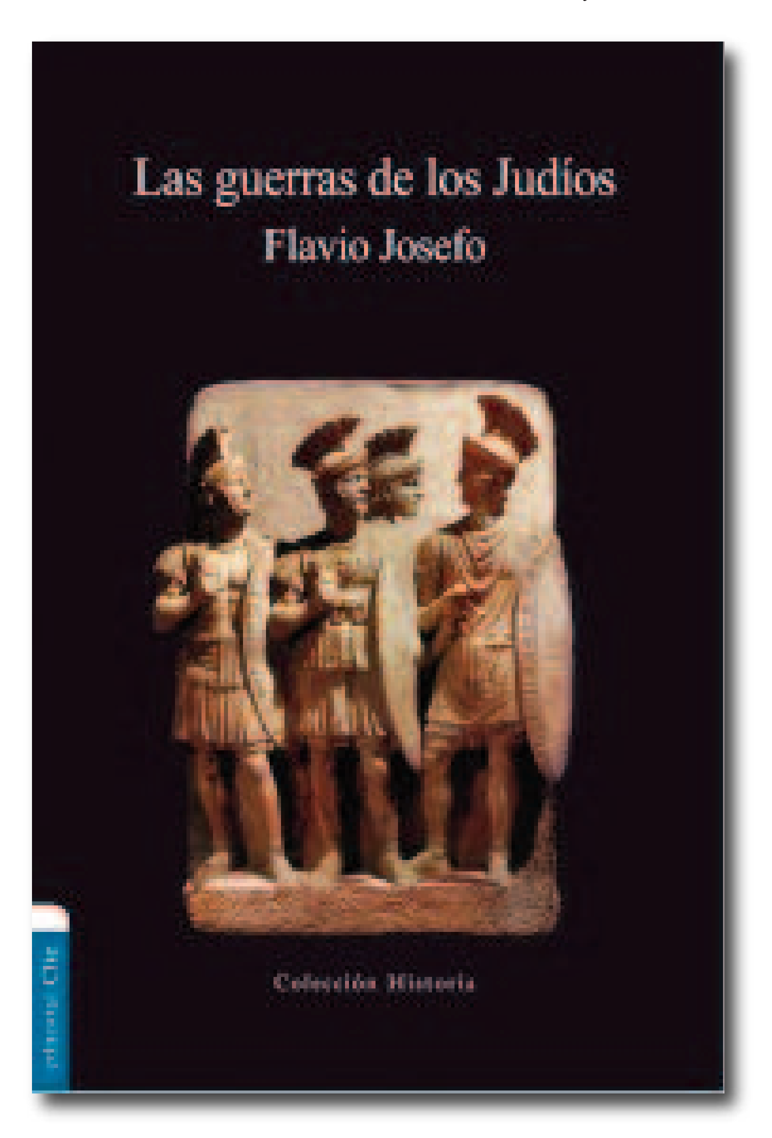
El libro cuarto da cuenta del final de la campaña militar romana en Galilea, la toma de Gamala, y el ascenso de Vespasiano como emperador tras la muerte de Nerón, en el llamado año de los cuatro emperadores: Galba, Otón, Vitelio y Vespasiano. Año 69.

Los libros quinto y sexto son los más importantes de la obra, ya que son donde narra como testigo presencial, y con toda riqueza de detalles, el asedio y caída de Jerusalén, las penalidades de los sitiados y las atrocidades cometidas, así como el expolio y destrucción del Segundo Templo por orden de Tito. Año 70.

El libro séptimo concluye la obra con la conquista de las tres últimas fortalezas judías rebeldes: Herodión, Maqueronte y Masada, los honores recibidos por Vespasiano y Tito en Roma, y el aplastamiento de las postreras revueltas judías en Egipto y Cirene.

El valor especial y particular de esta nueva edición de *Guerras de los Judíos,* como en el caso de *Antigüedades,* consiste en que además de ofrecer la versión íntegra del texto en un español actualizado, incluye una introducción del Dr. Alfonso Ropero; una completísima bibliografía; y de manera especial, un extenso índice analítico de personajes, hechos y temas, que hacen de la misma una obra de referencia del más alto nivel.

Cabe decir por tanto que es, y con ventaja, la mejor y mas completa edición española de *Antigüedades* y *Guerras de los Judíos* disponible actualmente en el mercado.



EL AUTOR:
Tito Flavio Josefo (37-101), fue un astuto fariseo y caudillo rebelde judío, que tras haber organizado como comandante rebelde la defensa de Galilea, al ser hecho prisionero por los romanos, se las ingenió para convertirse en oficial de relaciones públicas entre el mando romano a las ordenes de Tito y los dirigentes judíos. Ello le permitió ser testigo presencial de la destrucción de Jerusalén desde el lado de los vencedores. Considerado como un traidor por los judíos supervivientes, se trasladó y estableció en Roma, donde bajo protección de los emperadores de la dinastía Flavia, se dedicó a escribir la historia del pueblo judío desde sus orígenes. Murió en Roma en época del emperador Trajano. Sus obras son *Antigüedades de los Judíos, Guerras de los Judíos, Contra Apión,* (réplica a un gramático egipcio, Apión, que había cuestionado la validez y antigüedad del judaísmo) y su propia *Autobiografía.*

Eliseo Vila

¿QUÉ LEEMOS EN LA BIBLIA?

La Luz Digital



Juan María
Tellería Larrañaga*

Que el mes de septiembre esté considerado en ciertos medios religiosos como "el mes de la Biblia", supone un hito anual que algunos celebran con gran dedicación. Representa un momento especial del calendario en el que se prodigan charlas, conferencias, reuniones específicas para tratar sobre las Escrituras, y se hacen además campañas de difusión de ejemplares de las Sagradas Letras, todo lo cual está muy bien. Se trata de una de esas sanas tradiciones cristianas[1] que no debieran perderse, todo lo contrario.

La razón es muy sencilla. El conjunto de la Santa Biblia, es decir, las Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento, constituye, desde la Antigüedad cristiana, un tesoro inigualable, un depósito, una herencia que la Iglesia universal ha recibido y sobre la cual fundamenta su fe, su doctrina y su praxis. Así lo manifestaron desde el principio los llamados Padres de la Iglesia, como se evidencia en las obras que de ellos nos han quedado; así lo creyeron los grandes teólogos medievales, de lo cual dan testimonio sus trabajos; así lo proclamaron los Reformadores, fruto de cuyas labores ha sido el desarrollo de los estudios bíblicos desde el siglo XVI hasta hoy; así lo han venido enseñando las distintas confesiones de fe y quienes se han consagrado a la instrucción de los creyentes. Y esta herencia nos llega en nuestros días, gracias a las técnicas de que hoy disponemos, con una profusión y una facilidad desconocidas en épocas no demasiado lejanas, lo cual constituye, por un lado, una gran bendición, pero, por otro, y nadie podría negarlo, un grave peligro.

Si bien hay gozo generalizado en la Iglesia universal cada vez que llega la noticia de una nueva traducción, total o parcial, de la Biblia a una lengua o un dialecto en el que hasta ahora no existía[2], se genera, por el contrario, entre los creyentes un sentimiento de desazón, cuando no de abierta repulsa, al leerse o escucharse alguna que otra interpretación estrambótica y ciertas ideas que se difunden desde algunos púlpitos o con el auxilio de los medios de comunicación como si fueran estrictamente bíblicas, pero que no pasan de puras elucubraciones, meras fantasías, incluso de alto riesgo. No nos extrañe que en ocasiones se haya dicho que la Biblia es un arma de doble filo, pero no en el sentido que se le da a la Palabra de Dios en He 4:12, sino en la idea de que, colocada en manos de personas piadosas, equilibradas y, si es posible, bien formadas, redunda en bendición para cuantos la escuchen, mientras que puesta al arbitrio de gentes fanáticas, exaltadas e ignorantes, se convierte en una bomba de relojería.

No podemos dejar de estar de acuerdo con estas afirmaciones. Por ello nos planteamos hoy lo que, en tanto que creyentes cristianos, entendemos es una cuestión vital para nuestros medios: ¿Qué leemos en la Biblia? O, si queremos expresarlo con otras palabras, ¿qué podemos compartir con los demás cuando

[1] Aunque hay quienes creen que se trata de una celebración exclusiva del mundo protestante y evangélico, lo cierto es que también los católicos romanos hacen de este mes de septiembre la ocasión especial para adquirir el hábito de leer y profundizar las Escrituras, e incluso para difundirlas entre quienes no las conocen. ¡Gloria a Dios por ello!

[2] Son las Sociedades Bíblicas quienes suelen transmitir este tipo de noticias a través de sus publicaciones divulgativas o su página web.

*Delegado Diocesano para la Educación Teológica. Iglesia Española Reformada Episcopal (IERE). Comunión Anglicana.

abrimos las páginas de las Sagradas Escrituras?

De entrada, y en primer lugar, la Biblia no es un libro fácil de leer ni de entender. Pese a los tan manidos slogans publicitarios cristianos, según los cuales se trata de algo a lo que cualquiera puede tener acceso sin mayores trabas, la realidad es muy otra. Las Sagradas Escrituras, aunque las encuadernemos y las distribuyamos en bloque, no constituyen lo que hoy entenderíamos por un libro; son, más bien, una recopilación de 66 libros[3] repartidos, en principio, en dos grandes colecciones (Antiguo y Nuevo Testamento), pero con otras subdivisiones en cada una de ellas[4]. Es evidente que un conjunto compuesto por obras redactadas en distintos momentos de la lejana Antigüedad[5], procedentes de diversas manos[6] y en tres idiomas diferentes[7], nunca resulta demasiado accesible para lectores de nuestros días. Aunque los idiomas se puedan traducir, y de hecho se traduzcan muy bien, por cierto[8], no resulta siempre sencillo el verter presupuestos culturales o toda una cosmovisión propia de pueblos y naciones que hoy ya no existen. No se trata, pues, de saber qué significan exactamente ciertos términos o ciertas expresiones muy concretas, sino de que el lector hodierno de las Escrituras pueda "meterse en las sandalias" de quienes vivieron en tiempos tan remotos para luego —¡ardua tarea!— transvasar aquellos conceptos a nuestros patrones de pensamiento actuales. Demasiadas lecturas de la Biblia que hoy se realizan, al no tener en cuenta estas coyunturas, lo que hacen, en realidad, es falsear por completo el texto y su mensaje, o bien por querer aplicar a tiempos recónditos parámetros mentales de nuestros días, o bien por empeñarse en tomar como modelos vitales situaciones y realidades que hoy ya no tienen sentido alguno; más aún, que en el siglo XXI generarían situaciones completamente desafortunadas. Entran ahí desde las interpretaciones literalistas de ciertos pasajes en principio compuestos como poemas (el llamado Primer Relato de la Creación, Gn 1:1 – 2:4a sin ir más lejos) o como textos simbólicos (el Apocalipsis, por no mencionar sino un ejemplo clásico), hasta las aplicaciones desenfocadas de reglamentaciones muy concretas, concebidas para situaciones específicas, como si se tratara de principios morales universales (leyes mosaicas sobre días de reposo absoluto y restricciones alimenticias rituales del Levítico, o estipulaciones apostólicas sobre ciertos atavíos femeninos y modas de su época que leemos en algunas epístolas).

Como consecuencia de ello, en segundo lugar, algunos sectores del cristianismo contemporáneo —el fundamentalismo evangélico americano[9], especialmente— han cometido el craso error de elevar la Biblia a unas posiciones tan absolutas que, en realidad, la han rebajado y desprestigiado a ojos del gran público. La cruzada pro-Biblia orquestada desde el siglo XIX por los funda-

[3] No tenemos en cuenta las ediciones católicas o ecuménicas, que incluyen ciertos escritos apócrifos, también llamados deuterocanónicos.

[4] Recuérdese cómo, de forma tradicional, se ha distribuido el Antiguo Testamento en tres grandes secciones o bloques temáticos: libros históricos, proféticos y sapienciales —los judíos prefieren dividirlo en la Torah (Pentateuco), los Nebiim (libros históricos y proféticos) y los Kethubim (literatura poética y sapiencial, junto con ciertos escritos que para los cristianos serían históricos o proféticos)—, y el Nuevo, a su vez, en historia evangélica (Evangelios y Hechos), epistolario paulino y escritos varios (epístolas universales y Apocalipsis).

[5] Los escritos del Nuevo Testamento son, en su conjunto, del siglo I d. C. Alguna epístola de las universales (2 Pedro) podría haber visto su redacción definitiva en el siglo II. Pero el Antiguo Testamento presenta tradiciones y composiciones de, por lo menos, finales del segundo milenio a. C., amén de otras más recientes que llegan hasta el siglo II a. C.

[6] Anónimas para nosotros, pese a los postulados más tradicionales judíos y cristianos.

[7] Hebreo y arameo el Antiguo Testamento; griego el Nuevo.

[8] Salimos así al paso de quienes tienen a gala ventear la idea de que las versiones de la Biblia siempre están mal traducidas. Por el contrario, son producto de un enorme esfuerzo por parte de los traductores. Que no siempre sea fácil plasmar todos y cada uno de los matices o las acepciones de un término antiguo en una lengua moderna, no justifica la acusación inmisericorde de "mala traducción" con que se desdeñan las labores de quienes dedican, en ocasiones, toda una vida a la noble tarea de ofrecernos las Escrituras en nuestro idioma. Será casualidad, pero no conocemos a ningún "acusador profesional" de los traductores de la Biblia (¡y nos hemos topado con muchos a lo largo de nuestra vida y ministerio pastoral y docente!) capaz de traducir un solo versículo, ni siquiera con la ayuda de buenos diccionarios.

[9] Sin olvidar las sectas, que se hallan tan cerca de este movimiento que casi es difícil distinguirlas de él.

mentalistas de los Estados Unidos contra el desarrollo de la paleontología[10] y los estudios críticos europeos sobre las Escrituras, ha tenido como resultado una corriente de pensamiento, hoy patente en muchas denominaciones, según la cual, al ser la Biblia la Palabra de Dios, tiene que establecerse como autoridad máxima e infalible en cualquier asunto o área del conocimiento humano. Este planteamiento, elevado a la categoría de dogma inamovible en la mente de gran número de evangélicos[11], ha motivado una mentalidad aislacionista y ferozmente antiintelectual, de abierta hostilidad a todo cuanto suponga "sabiduría humana", tildada de "diabólica". Tal es la matriz de tantos "monstruos" literarios que han venido ocupando los estantes de las librerías evangélicas durante generaciones, y que pretenden ofrecer un enfoque "verdadero" de la historia o de la ciencia, intentado probar que cuanto se enseña en las aulas acerca del origen de la vida es radicalmente falso, por no decir demoníaco, o pretendiendo dar por "hechos históricos comprobados" eventos narrados en las Escrituras de los cuales no hay constancia alguna en ningún documento antiguo[12]. Es decir, una distorsión absoluta de la realidad.

Digamos, pues, en tercer lugar, que el contenido real de la Santa Biblia es muy otro. Tanto que jamás la Iglesia, desde sus primeros tiempos hasta hoy, pasando por los Padres, los grandes teólogos y los Reformadores, ha enseñado —no se constata, desde luego, en ninguno de los credos conservados— que las Escrituras sean infalibles e inerrantes en lo referente al conocimiento humano. Ni siquiera el famoso texto de 2Ti 3:16-17, el único que nos habla de la inspiración de la Escritura[13], permite una derivación semejante de significado. Aunque hallamos en los autores de la Antigüedad cristiana, el Medioevo, la Reforma y los siglos posteriores, indicaciones de que daban crédito a los relatos bíblicos como históricos (conforme a lo que en esos siglos se entendía por historia, es decir, una disciplina no realizada con métodos científicos ni críticos), no se halla en sus escritos controversia ni apología alguna a favor de un supuesto dogma de la inerrancia bíblica, que es harto reciente y se circunscribe a ciertos sectores muy definidos del cristianismo evangélico contemporáneo. Las Sagradas Escrituras han sido inspiradas por el Espíritu de Dios, ciertamente, y entregadas a los hombres —y por medio de los hombres, con todo lo que ello conlleva[14]— para transmitir algo muy distinto de la historia de un pueblo concreto. Lo que nos indican, desde su primera página hasta la última, es eso que los grandes teólogos y pensadores contemporáneos denominan Historia de la Salvación o Heilsgeschichte[15], una relación de hechos portentosos de Dios o magnalia Dei sobre los que el Israel del Antiguo Testamento y la Iglesia del Nuevo están llamados a reflexio-

[10] Las teorías evolucionistas de Darwin. Recuérdese el célebre juicio del profesor John Scopes, más conocido como Juicio del Mono, que tuvo lugar en 1925 en el estado de Tennessee, en el que se acusó y se condenó al docente por enseñar teorías evolucionistas en lugar del relato bíblico de la creación del hombre.

[11] Se enseña en seminarios e institutos bíblicos ultraconservadores como doctrina de la inerrancia bíblica, y ha supuesto más de una expulsión, cuando no abierta persecución al más puro estilo inquisitorial, contra quienes han manifestado dudas en relación con ello.

[12] Las plagas de Egipto y el paso del mar Rojo narrados en Éxodo, o la supuesta conversión de los ninivitas referida en el libro de Jonás.

[13] Se supone que hace alusión a lo que hoy llamamos el Antiguo Testamento, la única Escritura que conoció la Iglesia de la época de los apóstoles. Si, como algunos autores apuntan, 2 Timoteo debe considerarse una carta deuteropaulina, es decir, producto posterior de la pluma de los discípulos del Apóstol de los Gentiles, podría extenderse el concepto de Escritura a ciertos escritos del Nuevo Testamento, como, por ejemplo, el Evangelio lucano o el propio Corpus Paulinum.

[14] La incidencia en el elemento humano de las Escrituras es una de las grandes aportaciones de los estudios críticos sobre la Biblia. No sólo nos permite diferenciar rasgos estilísticos y géneros literarios diversos, sino que nos muestra el lado más cercano al lector de unos autores que compartían con nosotros las características propias de nuestra especie. De esta manera, la Biblia ostenta unos rasgos que aún resaltan más la grandeza de Dios en contraste con la rudeza del pensamiento y el vocabulario de quienes pusieron por escrito las tradiciones sagradas de Israel o las enseñanzas del Nuevo Testamento.

[15] No hay que olvidar el peso indiscutible y la primacía que ha tenido la investigación alemana en el desarrollo de los estudios bíblicos desde el siglo XVIII hasta, prácticamente, los albores del siglo XXI. Aún en nuestros días destacan teólogos y exegetas germánicos, discípulos directos de las grandes figuras de la centuria pasada, en muchos casos.

nar de continuo. Los hagiógrafos y profetas veterotestamentarios, al igual que los evangelistas y apóstoles de la Era Cristiana, se desentienden por completo de la datación histórica de esos eventos extraordinarios. No les preocupa fechar con exactitud sucesos como el éxodo de Israel o la conquista de Canaán; rara vez ofrecen algún dato adicional que permita, en mayor o menor medida, ubicar hechos o personas. Su interés se centra en narrar, o mejor dicho, reflexionar sobre aquello que, según se les ha transmitido de generación en generación, Dios ha hecho y ha dicho. Por esta razón, el Antiguo Testamento ostenta ese extraño sabor agridulce, tan contradictorio en ocasiones, en el que, por un lado, leemos acciones brutales, bárbaras, que hieren realmente nuestra sensibilidad cristiana, al mismo tiempo que paladeamos auténticas joyas del pensamiento más profundo acerca del Dios de Israel. En no pocos de sus escritos nos topamos de bruces con imágenes de Dios tan sumamente primitivas que nos causan rechazo, mientras que en otros nos hallamos inmersos en una verdadera fiesta espiritual. La Historia de la Salvación tiene a Dios como protagonista, pero ha sido narrada por humanos falibles, que reflejan interpretaciones y tradiciones ya superadas por el mismo pueblo judío. Permanecen ahí como un testimonio perenne de la humanidad de las Escrituras, en preparación de la mayor y más asombrosa manifestación de lo Divino en la historia de los hombres.

Ésta halla su plasmación, en cuarto y último lugar, en la figura de Cristo. Jesús de Nazaret, el carpintero, el hijo de José, es quien nos revela el verdadero rostro de Dios. A él apunta todo el Antiguo Testamento, con sus luces y sus sombras. En él halla cumplimiento toda la Historia de la Salvación, como proclama el Nuevo Testamento. Y en él encuentra la Iglesia cristiana su fundamento, su principio vital, su Señor y Dios. El Cristo muerto y resucitado, ascendido y que ha de regresar, deviene, de esta manera, el punto focal de toda la Escritura y la clave de su interpretación. Su mensaje de salvación implica la restauración y redignificación de la gran familia humana ante Dios y ante sí misma, vale decir, es un mensaje de consuelo, ánimo, confianza y fe en medio de las tribulaciones. No es difícil deducir que ninguna lectura de la Biblia tiene valor si no descubre a Cristo, si no hace de él el centro, el principio y el fin. No es porque sí que en el último libro del Nuevo Testamento el propio Señor Jesús se hace llamar el Alfa y la Omega, principio y fin (Ap 1:8), o sea, Aquél que es el todo en todos. Este cristocentrismo de la Santa Biblia se entiende hoy, en medios cristianos interdenominacionales y serios, como la clave indiscutible de interpretación de las Sagradas Escrituras. Por ello, para quienes profesamos la fe de la Iglesia universal, antigua y conservadora por su herencia litúrgica, moderna por su teología; católica en el propósito divino, pero al mismo tiempo reformada debido a los errores de los hombres, nos resulta extremadamente difícil comprender las desviaciones que se producen en la lectura bíblica en ciertos grupos religiosos, cuando colocan el acento de la revelación en cuestiones o aspectos que no pasan de ser meras anécdotas o asuntos secundarios —cuando no crasos errores de enfoque—, en vez de centrarse en el mensaje salvador de Cristo, en su persona y su obra, su vida y su enseñanza, su muerte y su gloriosa resurrección.

Volviendo a lo que apuntábamos al comienzo de esta nuestra reflexión, es vital que en este septiembre celebremos de verdad el mes de la Biblia. Pero no por el hecho de vender, regalar o distribuir ejemplares de ella, lo cual es una buena labor, sin duda; sino por profundizar en su mensaje restaurador de la persona humana y en la figura de Cristo Jesús. Necesitamos realmente predicadores, pastores, clérigos bien preparados que puedan enseñar de verdad a leer la Biblia sin prejuicios sectarios y con una mente abierta a todo cuanto el Espíritu de Dios quiere mostrarnos acerca de Jesús y su mensaje. Sin temores absurdos a los estudios sobre el texto sagrado, que sólo nos enriquecen, y con una clara vocación de proclamar hasta lo último de la tierra que Jesucristo, y sólo él, es el Señor para gloria de Dios Padre.

LA EXÉGESIS SOCIO-CIENTÍFICA



Sergio Simino Serrano*

Introducción

El presente artículo pretende explorar de manera somera algunas de las posibilidades que tiene la exégesis socio-científica, así como reflexionar brevemente sobre su aplicación y sus limitaciones.

En primer lugar cabría preguntarse qué es o a qué llamamos exégesis socio-científica. Tal y como expone Rafael Aguirre[1], el exégeta pionero en la aplicación en el contexto español de este tipo de análisis y al que seguiremos frecuentemente en este trabajo, es la aplicación a la exégesis bíblica de las ciencias sociales, especialmente la sociología y la antropología social y cultural.

En segundo lugar, es pertinente la pregunta ¿por qué la exégesis socio-científica? Básicamente el acercamiento a los textos bíblicos desde las ciencias sociales pretende superar dos problemas con los que nos encontramos habitualmente cuando leemos la Biblia o la estudiamos. Por un lado, superar la distancia socio-cultural de los textos, que en muchos casos dificulta su lectura y la interpretación que de ellos hacemos, y por otro lado, evitar el etnocentrismo y el anacronismo[2]. Es decir, leer los textos usando nuestra propia cultura y considerarla consciente o inconscientemente normativa, o imponer a los textos pre-comprensiones que le son ajenas cultural o históricamente.

En este punto resulta imprescindible preguntarnos por la actitud metodológica de la exégesis socio-científica. Como es de entender, este tipo de exégesis usa los modelos conceptuales que le son propios a las ciencias sociales. Como ya hemos comentado en este artículo, vamos a considerar fundamentalmente la antropología social y cultural.

La antropología social y cultural estudia la cultura, y por cultura entendemos una determinada tradición de pensamiento y comportamiento aprendida en sociedad[3]. Por ello la antropología social y cultural usa modelos conceptuales para comprender una cultura desde el punto de vista del nativo, intentando entender la perspectiva de aquellos que son sus intervinientes principales. A esto es lo que se llama en la tradición antropológica norteamericana visión emic. Pero también la antropología en su análisis y sus conclusiones usa modelos producidos por el

1. Aguirre, Rafael, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*, p. 17.
2. Ibíd, p. 6.

3. La definición de cultura que hemos ofrecido es a nuestro juicio la más sencilla y operativa en su aplicación. No obstante, ha habido un gran debate en la comunidad antropológica a lo largo del desarrollo de su disciplina acerca del concepto de cultura. Ver en Díaz de Rada, Ángel. *Cultura, Antropología y otras tonterías*.

* Estudiante de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) y de la Facultad de Teología SEUT, España. Sus áreas de interés son la teología, la filosofía, su interrelación y diálogo con las ciencias, así como la exégesis bíblica y la antropología social y cultural como metodología exegética. Vive en la ciudad de Algeciras, Cáliz.

antropólogo, es decir, con una perspectiva del que es foráneo a la cultura que se estudia. A esto es lo que se llama visión etic. Por otro lado, la sociología estudia básicamente los grupos, relaciones y comportamientos humanos, pero a partir de las sociedades actuales[4].

Hemos mencionado que las ciencias sociales usan modelos en su estudio, pero ¿qué es exactamente un modelo y qué limitaciones tienen en su aplicación? Un modelo[5] es una construcción abstracta que sirve como instrumento para analizar y comprender un aspecto de la realidad, que estudiamos a partir de los datos obtenidos por la experiencia. Tal y como hemos señalado, la antropología pretende hacer explícitas las categorías mentales y de comportamiento, tanto desde el punto de vista de los intervinientes en una cultura como la de su observador/es. Para ello, necesita abstraer rasgos de dicha cultura que puedan ser analizables y conceptualizados para su estudio, a esto llamamos modelo.

Por otra parte, un aspecto muy importante en la consideración epistemológica de la antropología es que el acceso a la realidad está siempre mediada culturalmente, así que gran parte de su estudio se basa en hacer explícitas estas mediaciones a través de modelos conceptuales. Estos modelos diseñados a partir de las ciencias sociales son los que el exégeta bíblico usa en su aplicación a los textos bíblicos. Las limitaciones inherentes a los modelos de las ciencias sociales se estudiarán con más detenimiento a lo largo de este artículo.

Por último cabe señalar en este apartado introductorio que la exégesis socio-científica no tiene la pretensión de totalizar el trabajo de la exégesis bíblica, sino que simplemente es una herramienta más en la consecución de los fines propuestos, y que apoya y complementa el resto de metodologías críticas y narrativas, dentro de la exégesis bíblica actual producida en el ámbito académico.

4. *Ibíd*, p. 19.
5. Aguirre, Rafael, *El Nuevo Testamento en su contexto*, pp. 22-23

A partir de todo lo expuesto anteriormente, planteamos como tesis del presente trabajo la legitimidad del uso de la exégesis socio-científica, asumiendo que ésta es una clara continuación de los estudios histórico-críticos.

La exégesis socio-científica es legítima heredera y continuadora de los métodos histórico-críticos

La exégesis bíblica académica, tal y como se ha practicado en las universidades europeas y norteamericanas en los últimos dos siglos, corre paralela al desarrollo intelectual y académico occidental de este periodo. La exégesis crítica basada en los métodos histórico-críticos surgió como resultado del pensamiento de la Ilustración, con la convicción de que los textos bíblicos podrían ser objeto de análisis por parte de la razón como cualquier otro aspecto de la realidad. Así se practicó una exégesis que intentaba comprender lo dicho por los textos desde parámetros racionales, y no solo desde presupuestos de la fe y/o de autoridad eclesial. Además, como es típico del periodo, "lo histórico" alcanzó grado de paradigma al igual que ocurrió en otras disciplinas académicas. Esto se mantuvo desde finales del s. XVIII hasta gran parte del s. XX.

En este contexto, las ciencias sociales son resultado directo del clima intelectual de la Ilustración y surgen y se desarrollan metodológicamente con ellas. Así con respecto a la antropología, el s. XIX supone el surgimiento de esta disciplina con identidad propia y con conciencia de serlo. Sin embargo, el s. XX con sus dos guerras mundiales trajo importantes cambios en el panorama intelectual y académico occidental, y se empezaron a cuestionar desde diferentes disciplinas los presupuestos de la Ilustración. Esto supuso importantes cambios de paradigmas en las ciencias sociales, pero también en la exégesis bíblica académica.

En el caso de la antropología social y cultural, que ya había visto con el inicio de siglo un cambio de paradigma en el desarrollo del trabajo de campo, hacia los años 70 experimenta un nuevo escenario, en el que se re-

planteó por completo la disciplina y su metodología. De aquí surge una "nueva antropología", que ya no estudiará solo lo lejano de otras culturas, sino también lo próximo de su propia cultura. Este cambio de paradigma coincide con el comienzo de la aplicación de las ciencias sociales a la exégesis bíblica[6] y su posterior popularización. También se produce un desplazamiento desde Alemania, que desde la Ilustración llevó siempre la primacía en la exégesis, a Estados Unidos, donde precisamente el desarrollo de las ciencias sociales fue muy significativo[7]. Cabe resaltar que los estudios sociales, y especialmente la antropología social y cultural, tuvo en Alemania un estancamiento debido a su asociación con postulados racistas y su instrumentalización por el régimen nazi. Así que en parte esto explica el porqué la exégesis socio-científica ha tenido mayor desarrollo en Estados Unidos que en Alemania.

Los métodos histórico-críticos siempre han tratado la materia que hoy de forma específica estudia tanto la sociología como la antropología[8]: economía, política, relaciones de parentesco, creación de instituciones, desarrollo y tipos de sociedades, estudios simbólicos y cognitivos. Así como los presupuestos conceptuales sobre el acceso al conocimiento, el sentido de la historia o la evolución de las culturas y las sociedades.

Por tanto, y según todo lo expuesto anteriormente, el uso de la exégesis socio-científica corre paralelo al desarrollo de las ciencias sociales, así que en propiedad puede reconocerse como el desarrollo "natural" a partir de los estudios histórico-críticos. Al igual que la "especialización" antropológica o sociológica es el desarrollo de estudios que, antes de su consolidación como disciplinas independientes, correspondían a los estudios "históricos".

6. Whitelam, Keith, *El mundo social de la Biblia en la Interpretación Bíblica hoy*, pp. 54-55
7. Aguirre, Rafael, *La Biblia y la exégesis socio-científica*, p. 3
8. Whitelam, Keith, *El mundo social de la Biblia en la Interpretación Bíblica hoy*, pp. 53-54

El uso de modelos de las ciencias sociales por parte de la exégesis bíblica

El uso de modelos de las ciencias sociales aplicados a los textos bíblicos nos permiten analizarlos y superar la brecha cultural que nos distancia de ellos.

En base al trabajo de campo, en lo concerniente a la antropología, se establecen los modelos teóricos con los que hacemos posteriormente comparaciones culturales. Así pues, tenemos el modelo de la "cultura mediterránea" para el NT y el modelo de la cultura del Antiguo Oriente Próximo para el AT.

Una de las críticas que podrían plantearse es que resulta altamente cuestionable aislar rasgos de "una cultura mediterránea" para los textos novotestamenterios en base a unos pocos elementos: paradigma honor-vergüenza, las relaciones de parentesco, personalidad diádica y los conceptos de pureza-impureza. Se corre el riesgo de hacer una simplificación y desvirtuar o forzar lo que los textos dicen en favor del modelo.

Por otro lado, también es altamente cuestionable hablar de una cultura del AOP para los textos verotestamentarios, ya que en realidad en ellos tendríamos una superposición de estratos culturales y una pluralidad de los mismos, que no siempre podrían delimitarse adecuadamente debido a que hay un proceso editorial en los textos, lo que podría oscurecer esta estratificación cultural.

Es cierta la necesidad de usar los modelos con suma cautela y ser conscientes de que son eso, proyecciones abstractas en base a rasgos particulares, y cuya operatividad está limitada a la información que los propios textos ofrecen. En ningún caso debe forzarse una interpretación para hacer encajar un texto en el modelo[9]. También es posible no usar modelos tan omniabarcantes, sino describir la cultura de un contexto histórico dado, y tratar asuntos o rasgos particulares de los textos para analizar temas puntuales. El uso de la metodología de las ciencias sociales debe aplicarse en base a una raciona-

9.Aguirre, Rafael, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*, p. 22↩

lidad crítica y dentro del constante proceso de diálogo académico inherente a las disciplinas.

La aplicación de los modelos, el paso del campo o la sociedad al texto

En realidad plantear la cuestión de si es lícito o no, el uso de modelos en la exégesis bíblica parece ocioso, porque toda exégesis usa unos modelos conceptuales, ya sean filosóficos y/o teológicos. Tal y como decía Bultmann "no hay exégesis sin presuposiciones"[10]. El pretender no usar ningún modelo es condenarse a usarlo acríticamente y sin conciencia de ello. Por tanto, si aceptamos lo anterior, la ventaja del uso de modelos que tienen una validación empírica supone usar unas metodologías que pueden ser sometidas constantemente a crítica y revisión[11], así como a sus resultados.

Otra de las críticas que se pueden hacer a los modelos de las ciencias sociales es que estos modelos teóricos, aplicados a los textos bíblicos, no tienen validación en "el campo" o en "sociedades" que ya no existen.

No obstante, es muy importante recordar que no se crean modelos a partir de los textos bíblicos, sino que se aplican los modelos validados en otros contextos culturales, por ejemplo, mediante el trabajo de campo de los antropólogos. Además, sí puede establecerse comparaciones de los rasgos de diferentes culturas[12], ya que esto constituye una práctica habitual en los métodos antropológicos y sociológicos.

Por otro lado, el trabajo de las ciencias sociales se hace a menudo sobre textos, como prueba el trabajo de la etnología, que hace comparaciones culturales sobre los textos de monografías antropológicas, o algunos antropólogos que hacen estudios de sociedades antiguas como Grecia o Roma.

La relación entre teología y ciencias sociales

Por último, no queremos terminar el presente trabajo sin mencionar brevemente la relación entre teología y ciencias sociales. En primer lugar, lo que aportarían las ciencias sociales a la teología es evitar el etnocentrismo y el anacronismo en lo que respecta a la lectura del pasado, e incluso del presente, de otras sociedades y culturas.

Por otro lado, parecería que los ámbitos de conocimiento de la teología y las ciencias sociales son divergentes, pero como ya se ha puesto de manifiesto, la relación entre exégesis y ciencias sociales está presente desde el surgimiento de éstas en el s. XIX. Y lo mismo puede decirse de la teología, que está haciendo un amplio uso de las mismas en diferentes áreas, por ejemplo, en misionología. E incluso podrían aportar un abanico conceptual adecuado para repensar temas de la dogmática tradicional, por ejemplo, como la gracia y el concepto de don, dentro de la comprensión de una antropología económica.

Además las ciencias sociales pueden proveer a la teología de una metodología adecuada para tratar temas sobre los que habitualmente no se ha pronunciado, cuando no los ha relegado por completo, como son las condiciones económicas, políticas y sociales, tal y como ha hecho la teología de la liberación. Así la teología queda enraizada en su realidad "mundana", y se evita una tendencia especulativa introvertida y preocupada solo de sí misma.

También habrá quien argumente que algunas de las orientaciones conceptuales y metodológicas de las ciencias sociales, como el materialismo cultural, el marxismo o el neo-evolucionismo son contrarias, o al menos problemáticas, en su relación con la teología cristiana, por integrarse en marcos comprensivos de difícil conciliación con sus propios valores.

Sin embargo, la aplicación que haga el exégeta o el teólogo cristiano de las metodologías de las ciencias sociales no se hará de

10. Butmann, Rudolf, *¿Es posible una exégesis sin presuposiciones?*, p. 1
11.Aguirre, Rafael, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*, pp. 21-22
12. Aguirre, Rafael, *La Biblia y la exégesis sociocientífica*, p. 7

forma acrítica, y la teología cristiana con su aquilatada experiencia intelectual tiene los elementos suficientes para no convertirse en subsidiaria de ninguna ideología.

Por otro lado, también es importante tener en cuenta que toda orientación metodológica condiciona el objeto de estudio. Por ejemplo, en el caso que nos ocupa, el uso de las ciencias sociales nos proveerá de unas lentes para el estudio de una serie de temas, pero nos cerrarán o dejarán indiferentes sobre otros. Por eso considero necesario que la teología no delegue por completo en las ciencias sociales los temas y los intereses objeto de su consideración, que mantenga su propias orientaciones y que se sirva de las ciencias sociales allí donde pueden representar un complemento adecuado.

Conclusión

La exégesis socio-científica debe ser aplicada en colaboración con otras metodologías exegéticas y, con las debidas cautelas, puede aportar mucha luz sobre una variedad de temas, así como proveer una serie de herramientas conceptuales que servirán al exégeta de ayuda para afinar su análisis y la comprensión de los textos. Y al teólogo para estudiar y comprender mejor, tanto su propia cultura, como la sociedad en la que vive, de forma y manera que su teología tenga mayor relevancia para las personas y las comunidades para las que trabaja. Por todo lo expuesto consideramos que las ciencias sociales son un complemento indispensable para el exégeta o el teólogo del s. XXI.

Bibliografía

–Aguirre, Rafael, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. (Estella: Editorial Verbo Divino, 2009)
–Aguirre, Rafael, *El Nuevo Testamento en su contexto*. (Estella: Editorial Verbo Divino, 2013)
–Aguirre, Rafael, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo*. (Estella: Editorial Verbo Divino, 2001)
–Aguirre, Rafael, *La Biblia y la exégesis socio-científica, introducción y aplicaciones*. www.facultadseut.org/media/modules/editor/seut/docs/articulos/varios025.pdf. Consulta el 25 Septiembre, 2014.
–Aguirre, Rafael, *La Biblia desde el punto de vista de la exégesis socio-científica*. www.origenesdelcristianismo.com/descargas/rafaelaguirre/articulosvariosidiomas/2010....socio-cientifica.pdf. Consulta el 25 Septiembre, 2014.
–Barton, John, *La interpretación bíblica, hoy*. (Santander: Editorial Sal Terrae, 2001).
–Bernabé, Carmen, *Reimaginando los orígenes del cristianismo*. (Estella: Editorial Verbo Divino, 2008)
–Bultmann, Rudolf, *¿Es posible una exégesis sin presuposiciones?* www.teologiaycultura.com.ar/arch/es_posible_exegesis_sin_presuposiciones_Bultmann.pdf. Consultado el 23/01/15
–Díaz de Rada, Ángel, *Cultura, antropología y otras tonterías*. (Madrid: Editorial Trotta, 2012)
Gutierrez, Gustavo, *Teología y ciencias sociales*. www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol25/99/099_gutierrez.pdf. Consulta el 25 Septiembre, 2014.
–Lang, Bernhard, *Anthropological Approaches to the OT*. (Filadelfia-Londres: Fortress Press-SPCK, 1985)
–Méndez, Raul, *Entonces me encontré con Frazer.* www.revista-rypc.org/2012/10/entonces-me-encontre-con-frazer.html. Consulta el 12 Diciembre, 2014
–Méndez, Raul, Mary Douglas. *Un proyecto teológico*.www.revista-rypc.org/2013/02/mary-douglas-un-proyecto-teologico.html. Consulta el 12 Diciembre, 2014.
–Moreno, Paz, *De lo lejano a lo próximo, un viaje por la Antropología y sus encrucijadas*. (Madrid: Editorial Ramón Areces, 2014).
–Overholt, Thomas, *Cultural Anthropology and the Old Testament*. (Minneapolis: Fortress Press, 1996)
–Paredes, Rubén, *El uso de las ciencias sociales en la misionología*. www.kairos.org.ar/index.php?option=com_content&view=article&id=1427. Consulta el 25 Septiembre, 2014.
–Theissen, Gerd, *El movimiento de Jesús, historia social de una revolución de valores*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005)
–Wilson, Robert, *Sociological Approaches to the Old Testament*. (Filadelfia: Fortress Press, 1984).



Héctor Benjamín Olea Cordero*

http://benjaminoleac.blogspot.com.es

LA BIBLIA COMO "SEMILLERO TEOLÓGICO"

El recurso a la Escritura por las distintas teologías cristianas

Un hecho que ninguna corriente teológica del cristianismo puede negar es que ningún autor o redactor de la Biblia pensó o escribió alguna vez comprometido con ella. En otras palabras, comprometido con las perspectivas y presuposiciones particulares de las posteriores y distintas corrientes teológicas que se han desarrollado a lo interno de la fe cristiana en toda su historia.

Sin embargo, otra realidad incuestionable es que todas estas referidas corrientes teológicas que subsisten a lo interno del cristianismo, apelan a la Escritura para configurar su sistema de doctrina y determinar su praxis o testimonio cristiano.

Un elemento que parece complicar la visión (cuando en realidad debía ser lo contrario) que cada corriente eclesial y teológica desarrolla con relación a la otra, es la innegable diversidad que muestra el canon bíblico mismo. Por mucho tiempo se ha sostenido que el canon bíblico es un instrumento que vino a darle cohesión a la fe cristiana (o por lo menos a confirmarla o reafirmarla).

A pesar de esta muy popular idea, lo cierto es que el canon bíblico es el testimonio más tangible de la diversidad intrínseca que ha marcado al cristianismo desde sus orígenes. A esto hay que agregarle el hecho de que no hubo en el primer siglo de nuestra era ni siquiera una sola comunidad que tuviera y orientara su fe y práctica con base en todos los libros que hoy conforman el canon cristiano a partir del concilio de Cartago del año 397 d.C.

Con respecto al Concilio de Cartago, hay que insistir en que, en realidad, fue un concilio local (en África), no ecuménico. Este aspecto no se puede menospreciar, pues habría de tener una importancia capital en la configuración del canon a partir del dicho concilio.

El hecho es que las comunidades que no contaron con una representación en dicho concilio no pudieron opinar nada, no se pudo escuchar su punto de vista respecto de cuáles libros eran considerados inspirados y normativos para ellas. Es muy posible, desde el punto de vista sociológico, que de haber sido un concilio ecuménico, otra habría sido la correlación de fuerzas allí, y muy probablemente otra fuera la configuración del canon cristiano.

Ahora bien, no faltará la explicación de corte espiritualista, pero un tanto simplista y un tanto

* Biblista y teólogo protestante. Profesor universitario de hebreo, griego, estudios bíblicos y teológicos. También es el presidente y fundador del Instituto Dominicano de Ciencias Bíblicas IDCB, Inc. El Profesor Olea Cordero fue miembro del equipo de estudiosos de las lenguas bíblicas que trabajó en la versión de la Biblia llamada La Nueva Traducción Viviente.

ingenua a la vez, de que el canon actual refleja únicamente la lista de los libros divinamente inspirados; los libros que Dios consideró estrictamente necesarios para conformar la religión o fe cristiana. Sin embargo, esta afirmación respecto de "la voluntad de Dios" sobre los libros considerados estrictamente necesarios, hay que matizarla. Digo esto, ya que en verdad, el canon que tenemos puede ser la lista de libros que Dios quiso; sí, pero por medio de un tipo de cristianismo (el cristianismo triunfante) que los consideró coherentes y expresión válida de su ortodoxia. No se debe perder de vista que el concilio local (regional, no ecuménico) de Cartago del año 397, toma postura respecto de los textos cristianos más de tres siglos después de la existencia de la fe cristiana; historia que ya abarcaba toda una serie de expresiones cristianas en tensión y conflicto, donde la diversidad estuvo presente desde un principio y la uniformidad nunca fue la norma.

Dos obras (que recomiendo encarecidamente) que ilustran muy bien el proceso histórico de luchas y conflictos entre las diversas expresiones de la fe cristiana en los primeros cinco siglos de su existencia, son: «Cristianismos perdidos» de Bart D. Ehrman; y «Los cristianismos derrotados», de Antonio Piñero.

Ciertamente hubo una generación de cristianos (y un poco más) que murió sin conocer un nuevo testamento como lo conocemos nosotros. Por un lado, los primeros cristianos sólo conocieron versiones orales sobre los hechos de Jesús y de los primeros apóstoles (sin dejar de reconocer que en la selectiva obra de Hechos solo hablan dos: uno que ciertamente anduvo con Jesús, Pedro; y otro que jamás anduvo con él, Pablo). Por otro lado, hubo cristianos que sólo conocieron una parte de los escritos paulinos. Igualmente, hubo cristianos que nunca supieron que posteriormente existiría un tipo de literatura conocida como «los evangelios».

También hubo cristianos que nunca se enteraron de un tipo de literatura como las pastorales y las cartas universales o generales. Hubo cristianos que en verdad no supieron de la existencia de una literatura joánica (las epístolas de Juan y el Apocalipsis).

Ciertamente, hubo cristianos que no solo es que apenas conocieron solo una parte de la literatura ahora canónica del NT, sino que al mismo tiempo también emplearon y dependieron de ciertos libros que luego quedaron fuera del canon del NT (¿por la pura y simple voluntad de Dios?). Es claro además, que hubo cristianos que no conocieron un canon del AT exactamente como lo conocemos nosotros hoy, pues el actual adquirió su configuración actual con posterioridad al año 90 d.C., y sin ninguna participación de personalidades o comunidades cristianas, sino estrictamente judías.

Todo lo dicho supone que para entender la configuración del cristianismo de los primeros cinco siglos, no debemos quedarnos y conformarnos con el estudio solo de la hoy llamada "literatura canónica del NT". Estamos convocados (as), de manera ineludible, a estudiar propiamente la llamada "literatura cristiana primitiva". En tal sentido, recomiendo, además de las dos obras mencionadas, la excelente obra de Philip Vielhauher «Historia de la literatura cristiana primitiva», publicada por Ediciones Sígueme.

Otro factor que tampoco se debe perder de vista es que el uso que hicieron los cristianos (el NT) del AT, fue selectivo. Por ejemplo, es muy evidente que fue selectivo el uso del AT por parte del NT, pues hay muchos libros del AT que no se mencionan en el NT. Es más, ni siquiera la literatura profética del AT (el género más citado del AT en el NT) se menciona al azar, sino de manera selectiva. Esto así, pues no todos los libros de dicho género se mencionan en el NT. Tampoco de todos los libros del AT se hicieron traducciones al arameo (targúmenes, targumím) para su uso en la sinagoga. Este último aspecto pone de manifiesto los prejuicios, opiniones divergentes y las distintas valoraciones que tenían lugar en las propias comunidades judías respecto de los libros del AT.

Finalmente, tengo que precisar que si bien 2 Timoteo 3.16 se ha usado como un texto clave para la configuración y delimitación del canon, lo cierto es que el texto en cuestión no apunta en esa línea. Esto así por tres razones básicas: 1) Porque para cuando se escribe 2 Timoteo todavía no se habían escrito todos los libros que finalmente quedaron dentro del canon del NT. 2) Porque para cuando se escribió 2 Timoteo, los judíos no habían concluido (y muy probablemente ni siquiera lo habían iniciado formalmente) el proceso de análisis y discusiones que concluyó con la actual configuración del canon del AT. 3) Porque el texto griego de 2 Timoteo

3.16 lo que realmente dice es: "Toda (cada) escritura (escrito) inspirada (que está inspirada) por Dios, también es útil, para la enseñanza, para el convencimiento, para la corrección, para la instrucción en la justicia".

Luego, la Biblia asumida como «semillero teológico», supone: 1) La diversidad como elemento esencial y característica del cristianismo primitivo. 2) El canon (y el proceso histórico del mismo) como el testimonio más tangible de esa diversidad. 3) El reconocimiento del uso selectivo de la Biblia (una especie de "canon dentro del canon") por parte de todas las corrientes del cristianismo, lo admitan o no.

En este sentido, se hace necesario admitir que cada corriente del cristianismo ciertamente cuenta con una base bíblica, pero parcial y selectiva, alrededor de la cual configura todo su sistema de doctrina y práctica. Cuando una determinada corriente teológica decide asumir ciertos textos y principios bíblicos normativos, lo que hace es explicar todos los demás, incluso los discordantes (también presentes en la Biblia) a la luz de los ya definidos por ella como normativos y centrales.

A la luz de estos hechos, lo que se espera es que cada corriente sea capaz de reconocer la base bíblica en que se sustenta su semejante; entendiendo que al final, la Biblia como tal, no da apoyo completo, no le da la razón completa a ninguna de las corrientes del cristianismo, a ninguno de los sistemas teológicos que hoy tienen lugar en el contexto de la fe cristiana; incluyéndola a ella misma.

Una corriente eclesial y teológica que sustenta su eclesiología dándole la preeminencia a las cartas de Corintios, debe ser lo suficientemente humilde y capaz de reconocer (sin mayores dificultades) que hay otras corrientes que le han dado prioridad (en el mismo aspecto) a otros textos del mismo NT, como las cartas pastorales.

En consecuencia, reconociendo que la Biblia no es calvinista, pero que sí hay textos que sin duda dan apoyo a la fe calvinista; reconociendo que la Biblia no es arminiana, pero que sin duda hay textos que dan apoyo a la fe arminiana; reconociendo que la Biblia no es católica, pero que ciertamente hay textos que dan apoyo a la fe católica, etc.; pasemos, pues, a considerar algunos conceptos que merecen una aclaración.

El llamado «catolicismo temprano» o «protocatolicismo»

Se le ha llamado «protocatolicismo» o «catolicismo temprano» a ciertos rasgos que se encuentran en algunas secciones del NT mismo (principalmente las pastorales y las generales) y que concuerdan con algunos de los rasgos principales de la iglesia católica romana occidental en la edad media (por lo general se ha fijado el inicio de Edad Media con la caída del Imperio romano de occidente en el año 476 d.C, y el fin de la misma con la caída del Imperio bizantino en el año 1453 dC.).

Raymond E. Brown considera al biblista alemán y luterano Ernst Kasemann como el principal exponente de la existencia de rasgos protocatólicos en 2 Pedro.

De manera resumida, voy a mencionar aquí los aspectos que se consideran expresión del llamado «catolicismo temprano», tomando como base lo que plantea Raymond E. Brown en su «Introducción al NT» (dos tomos) publicado por editorial TROTTA, al comentar a 2 Pedro, tomo II, páginas 989 y 990); y la descripción que ofrece el «Diccionario enciclopédico de historia de la iglesia», dos tomos, publicado por Herder:

1) Ante el retraso de la parusía, la necesidad de la iglesia de afrontar su devenir histórico y el sentido presente de la vida (con el retraso de la parusía, los cristianos, que al principio entendían que la venida de Jesús acontecería muy pronto, tuvieron que hacer preparativo para su estadía aquí en la tierra. Este aspecto favoreció el proceso histórico de la institucionalización de la iglesia).

2) La tradición apostólica (compárese 2 Tesalonicenses 3.6), expresada en las cartas pastorales como "depósito" confiado al apóstol y sus sucesores (1 Timoteo 6.29; 1 Timoteo 1.12, 14), garantiza la identidad de los cristianos a través del cambio de los tiempos y frente a las falsas doctrinas.

3) La imagen de las comunidades se define menos a partir de los carismas (dones) de sus miembros, que del orden de los ministerios eclesiásticos (las pastorales y Primera de Clemente).

4) En la mención de los elementos que le otorgan consistencia y permanencia a la comunidad adquiere importancia la enseñanza ética y la formación para el correcto comportamiento cristiano, también como expresión de la verdadera doctrina (1 Timoteo 6.1-10; Tito 3.1-8).

5) La constitución de un canon cristiano propio tenía para la iglesia carácter de confesión de fe (Judas 1)

6) Específicamente con relación a 2 Pedro, la idea de que la Escrituras proféticas no eran materia de exégesis personal, sino que habían de ser interpretadas por maestros autorizados como Pedro (2 Pedro 1.16-2.2).

Ahora bien, la sospecha de un «protocatolicismo» presente en el NT mismo, invita a considerar también la presencia de: 1) Un «protocalvinismo»; 2) Un «protoarminianismo» 3); Un «protopentecostalismo»; y 4) Un «protoadventismo sabático», etc.

El llamado «protocalvinismo» o «calvinismo temprano» (elementos bíblicos que hace suyo el sistema teológico calvinista)

Como es bien sabido, la teología reformada se caracteriza por su énfasis (principalmente en la soteriología) en la llamada "elección incondicional", sustentada más bien en la elección soberana de Dios que en el libre albedrío del ser humano.

La persona que conozca la Biblia y el sistema teológico reformado o calvinista, sabe que los pasajes a continuación le dan apoyo al credo reformado:

Romanos 8.28-30 "Y sabemos que a los que aman a Dios, todas las cosas les ayudan a bien, esto es, a los que conforme a su propósito son llamados. Porque a los que antes conoció, también los predestinó para que fuesen hechos conformes a la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos. Y a los que predestinó, a éstos también llamó; y a los que llamó, a éstos también justificó; y a los que justificó, a éstos también glorificó"

Romanos 8.38-39 "Por lo cual estoy seguro de que ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni potestades, ni lo presente, ni lo por venir, ni lo alto, ni lo profundo, ni ninguna otra cosa creada nos podrá separar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús Señor nuestro"

Efesios 1.3-14 "Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos bendijo con toda bendición espiritual en los lugares celestiales en Cristo, según nos escogió en él antes de la fundación del mundo, para que fuésemos santos y sin mancha delante de él, en amor habiéndonos predestinado para ser adoptados hijos suyos por medio de Jesucristo, según el puro afecto de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia, con la cual nos hizo aceptos en el Amado, en quien tenemos redención por su sangre, el perdón de pecados según las riquezas de su gracia, que hizo sobreabundar para con nosotros en toda sabiduría e inteligencia, dándonos a conocer el misterio de su voluntad, según su beneplácito, el cual se había propuesto en sí mismo, de reunir todas las cosas en Cristo, en la dispensación del cumplimiento de los tiempos, así las que están en los cielos, como las que están en la tierra. En él asimismo tuvimos herencia, habiendo sido predestinados conforme al propósito del que hace todas las cosas según el designio de su voluntad, a fin de que seamos para alabanza de su gloria, nosotros los que primeramente esperábamos en Cristo. En él también vosotros, habiendo oído la palabra de verdad, el evangelio de vuestra salvación, y habiendo creído en él, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa, que es las arras de nuestra herencia hasta la redención de la posesión adquirida, para alabanza de su gloria."

El llamado «protoarminianismo» o «arminianismo temprano» (elementos bíblicos que hace suyo el sistema teológico arminiano)

A diferencia de la soteriología calvinista, la postura arminiana habla más bien de una elección posicional, es decir, en relación a la situación en que la persona se encuentre respecto de Cristo. Si está en Cristo, y permanece en él, es y ha sido elegida. Si la persona que, atendiendo a su libre albedrío, opta por Cristo (si bien capacitada por la obra del Espíritu Santo) se hace elegida. Lógicamente, si en el libre ejercicio de su libre albedrío decide abandonar a Cristo, no está posicionalmente elegida. Finalmente, la elección de la que habla el sistema teológico arminiano no es incondicional (como

la concepción calvinista), pues no depende de la soberana elección de Dios, sino de la elección libre de la persona; elección de la cual Dios tiene absoluta conciencia por su conocimiento anticipado de todas las cosas.

El sistema teológico arminiano halla apoyo, entre otros textos, en:

1 Pedro 1.2 "Elegidos según la presciencia de Dios Padre en santificación del Espíritu, para obedecer y ser rociados con la sangre de Jesucristo: Gracia y paz os sean multiplicadas"

2 Pedro 1.10 "Por lo cual, hermanos, tanto más procurad hacer firme vuestra vocación y elección; porque haciendo estas cosas, no caeréis jamás"

2 Pedro 3.9 "El Señor no retarda su promesa, según algunos la tienen por tardanza, sino que es paciente para con nosotros, no queriendo que ninguno perezca, sino que todos procedan al arrepentimiento"

El llamado «protopentecostalismo» o «pentecostalismo temprano» (elementos bíblicos que hace suyo el sistema teológico pentecostal)

Para nadie es un secreto el énfasis de los movimientos pentecostales y/o carismáticos en la obra del Espíritu Santo, el poder del Espíritu Santo (la unción), los dones espirituales, y en el hablar otras lenguas (glosolalia).

El sistema teológico pentecostal obtiene apoyo, además de otros pasajes, en:

Hechos 1.8 ("pero recibiréis poder, cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo, y me seréis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria, y hasta lo último de la tierra"); también léase Hechos 2.1-13; 1 Corintios 12.1-31.

El llamado «protoadventismo sabático» o «adventismo sabático temprano» (elementos bíblicos que hace suyo el sistema teológico adventista)

Tampoco es un secreto el énfasis del sistema teológico adventista en la observancia del sábado como día de reposo y señal del pacto de Dios con su pueblo (compárese Éxodo 35.1-3; Levítico 23.1-3).

El sistema teológico adventista encuentra apoyo, además de otros textos, en:

Marcos 1.21-22 "Y entraron en Capernaum; y los días de reposo, entrando en la sinagoga, enseñaba. 22Y se admiraban de su doctrina; porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas"

Lucas 13.10 "Enseñaba Jesús en una sinagoga en el día de reposo"

Hechos 13.42, 44 "Cuando salieron ellos de la sinagoga de los judíos, los gentiles les rogaron que el siguiente día de reposo les hablasen de estas cosas… El siguiente día de reposo se juntó casi toda la ciudad para oír la palabra de Dios"

Hechos 15.21 "Porque Moisés desde tiempos antiguos tiene en cada ciudad quien lo predique en las sinagogas, donde es leído cada día de reposo"

Hechos 16.13 "Y un día de reposo salimos fuera de la puerta, junto al río, donde solía hacerse la oración; y sentándonos, hablamos a las mujeres que se habían reunido"

Hechos 17.1 y 2 "Pasando por Anfípolis y Apolonia, llegaron a Tesalónica, donde había una sinagoga de los judíos. 2Y Pablo, como acostumbraba, fue a ellos, y por tres días de reposo discutió con ellos"

Conclusión: Finalizo con las siguientes y muy sabias palabras de Raymond E. Brown: "Se ha cuestionado seriamente el derecho de los intérpretes a determinar que lo que favorece su propia teología y su inclinación eclesial es el verdadero mensaje del NT y lo que no, es una distorsión. ¿Hasta qué punto las objeciones al protocatolicismo son un reflejo del desacuerdo protestante con aspectos del catolicismo y de la ortodoxia occidental? ¿No sería más saludable reconocer que las tradiciones de cada iglesia individual capitalizan ideas selectas del NT y que el diálogo entre ellas se facilitará cuando cada tradición se decida a dar cuenta de aquello que ha olvidado? Si los grupos cristianos pueden eliminar del canon aquello con lo que no están de acuerdo, ¿cómo podrá la Escritura hacerlas repensar su decisión?" («Introducción al NT», dos tomos, tomo 2, página 990).



CUANDO **JESÚS** PASA, ALGO PASA



Plutarco Bonilla*

#9

Una mujer hace que Jesús cambie de opinión (Mateo 15.21-28)

Al leer los relatos que encontramos en los Evangelios, llama la atención el hecho de que, en el contexto de una sociedad eminentemente patriarcal, se narren diversas y significativas historias en las que una o varias mujeres juegan papeles protagónicos dignos de imitar.

Una de esas historias tiene la particularidad de que los hechos que se narran ocurren en territorio gentil, considerado pagano.

Según las narraciones evangélicas –el relato lo encontramos también en Marcos (7.24-30)–, antes del hecho que nos interesa se cuenta que Jesús había caminado sobre las aguas y luego había realizado diversos milagros en Genesaret. Además, motivado por una pregunta que le dirigen fariseos y maestros de la ley, Jesús explica, al considerar las tradiciones que se habían desarrollado entre los de su gente, qué es lo que verdaderamente contamina al ser humano.

Y en una de esas extrañas decisiones que no eran raras en Jesús, este tomó rumbo a tierra de gentiles: "se dirigió de allí a la región de Tiro y Sidón" (Mateo 15. 21). Estas ciudades pertenecían a la antigua Fenicia y en la época de nuestra historia eran parte de la provincia romana de Siria.

El relato es claro, sin exceso de detalles, pero en él destacan algunos datos muy significativos. Para nuestros efectos, señalamos los siguientes:

- Jesús quería apartarse de las multitudes que solían seguirlo y quería "que nadie lo supiera"; o sea, deseaba pasar inadvertido. Este dato no debe sorprendernos, por dos razones principales: *primera*, porque no era algo totalmente insólito en Jesús. Ya en otras ocasiones él se había separado de los demás para quedar a solas y dedicarse a la oración (Marcos 1.35; Mateo 14.23); o se alejaba con apenas tres de sus discípulos, también para ir a orar (Mateo 17.1, compárese con Lucas 9.28); pero en tales ocasiones no salía de la tierra de Israel...., aunque ya había incursionado en tierra de gadarenos. Gadara pertenecía a la Decápolis, "donde una buena parte de la población no era judía", como destaca la nota a Mateo 8.28, DHH. Valga resaltar que en el relato de la sanidad del endemoniado gadareno (Mateo dice que eran dos) también se hace referencia a lugares impuros, pues aquellos hombres moraban en los sepulcros. En la ocasión que nos ocupa, no obstante, Jesús sí salió de los límites de Israel y fue a las regiones ya indicadas de Tiro y Sidón; pero hay una *segunda* razón, porque Jesús, como ser humano, se cansaba y necesitaba períodos de soledad, sosiego y tranquilidad, sobre todo después de días muy ajetreados. De ahí que en tierras de Tiro y Sidón quisiera que nadie se enterara de su presencia.

- Pero por su propia personalidad y porque su fama se había extendido en todas direcciones, su deseo de estar fuera del alcance de la gente era muy difícil de lograr. Aunque va a una casa –no se nos dice de quién ni cuál era la relación de Jesús con el dueño de ella–, "no pudo esconderse", nos dice Marcos y su visita llegó a oídos de alguien que, hemos de deducir, sabía lo que Jesús había estado haciendo a favor de

* Plutarco Bonilla A. fue profesor de la Universidad de Costa Rica y consultor de traducciones de Sociedades Bíblicas Unidas (Región de las Américas). Jubilado, vive en Costa Rica.

otras personas. Aquí queda el campo libre a la imaginación para llenar los vacíos, pues podrían haberse dado diversas situaciones que explicaran ese hecho. Lo cierto es que a Jesús le fue imposible satisfacer su deseo y evitar a quienes lo buscaban para beneficiarse de su presencia y pedir sus favores.

- La mujer –"cananea", según Mateo, que utiliza el nombre de los antiguos habitantes de la región; griega de origen sirofenicio, según Marcos– no fue a pedir de entrada nada directamente para sí. Por eso sorprenden las palabras que le dirigió a Jesús: "¡Señor, Hijo de David!, ten compasión de mí!". Pidió que le tuviera compasión, a ella. Tales palabras revelan que la mujer había asumido como propia la angustiosa condición de su hija: el sufrimiento de su hija era su propio sufrimiento, por lo que de inmediato añadió: "¡Mi hija tiene un demonio que la hace sufrir mucho!". Contrasta esta petición con la que hace, en otro relato, un padre que también tenía un hijo epiléptico-endemoniado, y se dirigió a Jesús con estas palabras: "¡Ten compasión de mi hijo!" (Mateo 18.14).

- Jesús rehusó, al principio, hacerle caso a la mujer y guardó silencio frente a aquella desesperada petición. Pero los discípulos le pidieron que la despidiera, seguramente para que dejara de molestar. Y las palabras de Jesús nos resultan sorprendentes, pues le dijo a la mujer que ella quedaba fuera de los planes de Dios, pues él había sido enviado solo a las ovejas perdidas del pueblo de Israel. Ante la insistencia de la mujer, él acentuó, con un dicho categórico, lo que había acabado de decir: "No está bien quitar el pan a los hijos y dárselo a los perros". El significado de esas palabras es diáfano.

- Pero la mujer no se arredró. Y en rápida reacción mental –agudizada, quizás, por la particular condición que la había llevado hasta Jesús– le respondió con un dicho similar: "Sí, Señor; pero hasta los perros comen las migajas que caen de la mesa de sus amos".

- Y entonces se produjo el milagro. Más bien, se produjeron los milagros. El primero fue que ¡el propio Jesús cambia de opinión y de decisión! En él se opera una especie de conversión, pues decidió responder a la mujer conforme a lo que esta le había pedido..., con lo que se realizó el segundo milagro de esta historia.

Es que cuando Jesús pasa..., pasan cosas increíbles.

****

El relato en composición de los textos de Mateo y Marcos:

Jesús se fue de aquel lugar y se dirigió a la región de Tiro y Sidón. Entró en una casa, sin querer que nadie lo supiera; pero no pudo esconderse. Pronto supo de él la madre de una muchacha que tenía un espíritu impuro.

[En cierta ocasión en que había salido de la casa], una mujer sirofenicia se le acercó gritando:

—¡Señor, Hijo de David, ten compasión de mí! ¡Mi hija tiene un demonio que la hace sufrir mucho!

Jesús no le contestó nada. Entonces sus discípulos se acercaron a él y le rogaron:

—Dile a esa mujer que se vaya, porque viene gritando detrás de nosotros.

Jesús dijo:

—Dios me ha enviado solamente a las ovejas perdidas del pueblo de Israel.

Pero la mujer fue a arrodillarse delante de él, diciendo:

—¡Señor, ayúdame!

Él le contestó:

—No está bien quitarles el pan de los hijos y dárselo a los perros.

Y ella le dijo:

—Sí, Señor, pero hasta los perros comen de las migajas que caen de la mesa de sus amos.

Entonces Jesús le respondió:

—¡Grande es tu fe, mujer! Por haber hablado así, vete tranquila. Hágase como quieres. El demonio ya ha salido de tu hija.

Y desde ese mismo instante, su hija quedó sana.

Cuando la mujer llegó a su casa, encontró a la niña en la cama; el demonio ya había salido de ella.

(Traducción DHH: *Dios habla hoy*. Entre corchetes, lo añadido).

Gracia y Predicación



LUPA PROTESTANTE

Pablo A. Jiménez*

El tema de la gracia une y divide al pueblo de Dios. Mientras todos los grupos cristianos afirman la centralidad de la gracia divina, por medio de la cual los seres humanos alcanzamos salvación, los diversos acercamientos a este tema evidencian las diferencias teológicas que sufre la cristiandad.

Divididos por la gracia

En primer lugar, el tema de la gracia divide a católicos y a protestantes. En 1997 Mary Catherine Hilkert publicó una visión teológica de la predicación, desde una perspectiva católica. La llamó Naming Grace: Preaching and the Sacramental Imagination.[1] El libro afirma que el propósito principal de la predicación cristiana es enseñarle al pueblo de Dios a discernir la presencia divina en nuestros medios. Es decir, a identificar cuándo, dónde y cómo se manifiesta la gracia divina en nuestro mundo.

Esta perspectiva contrasta con la visión protestante, que recalca la centralidad de Jesucristo. Este contraste quedó claro con la publicación, también en 1997, de Preaching Jesus: New Directions for Homiletics in Hans Frei's Postliberal Theology, de Charles L. Campbell.[2] La predicación protestante ve a Jesús como la más clara manifestación de la gracia divina. Jesús es el salvador, con quien cada creyente debe establecer una relación íntima y personal. De ahí el énfasis evangélico en la pública confesión de fe, aceptando a Jesús como salvador personal.

Como podemos ver, el tema de la gracia se convierte así en campo de batalla ideológica entre católicos y protestantes. Mientras unos reafirman la presencia de la gracia divina en todo el orden creado, los otros recalcan la importancia de la experiencia íntima y personal con Dios.

En segundo lugar, el tema de la gracia también divide al mundo protestante.[3] En particular, el movimiento reformado, el movimiento wesleyano y el movimiento pentecostal tienen visiones distintas de la

[1] Mary Catherine Hilkert, *Naming Grace: Preaching and the Sacramental Imagination* (Continuum: 1997).

[2] Charles L. Campbell, *Preaching Jesus: New Directions for Homiletics in Hans Frei's Postliberal Theology* (Grand Rapids: Eerdmanns, 1997). Hilkert y Campbell participaron en un debate sobre sus libros en la reunión de la Societas Homiletica—organización que agrupa expertos en el arte cristiano de la predicación de distintas partes del mundo—que se llevó a cabo en 1998 en el Virginia Theological Seminary, una escuela teológica relacionada a la Iglesia Episcopal.

[3] Véase el artículo sobre el tema de la gracia en la obra de Justo L. González, *Diccionario Manual Teológico* [en adelante, DMT] (Barcelona: Editorial CLIE, 2010), 132-134.

* Pastor de la Iglesia Cristiana (Discipulos de Cristo) en el Barrio Espinosa de la ciudad de Dorado, Puerto Rico. Autor de *La predicación en el Siglo XXI* (CLIE, 2009).

manifestación de la gracia divina y, por lo tanto, de la teología de la predicación.

La visión reformada afirma la iniciativa divina.[4] El ser humano responde a la gracia irresistible que Dios manifiesta hacia la humanidad, particularmente a las personas elegidas por decreto divino. Empero, la gracia divina se manifiesta de manera limitada; sólo se manifiesta plenamente en las vidas de las personas que han sido elegidas por Dios.

La visión arminiana,[5] prevalente en el ámbito wesleyano, recalca la gracia preveniente. En esta visión, Dios manifiesta su gracia a toda la humanidad, llamando a todo ser humano a tomar una decisión de fe. Sin embargo, cada ser humano tiene libertad para aceptar o para rechazar esta gratuita oferta de salvación.

Los debates entre calvinistas y arminianos son legendarios. La visión calvinista critica la arminiana, afirmando que devalúa el valor de la gracia divina. Y la visión arminiana critica la calvinista, horrorizada ante la idea de que Dios pueda predestinar a un ser humano a la condenación.

El movimiento wesleyano también recalca la importancia de la gracia santificante. Este don divino le permite al creyente crecer en obediencia a Dios. La santificación es un proceso, pero ese proceso comienza con una experiencia personal.

El Pentecostalismo, hijo espiritual del movimiento wesleyano, también es mayoritariamente arminiano.[6] No obstante, su sello distintivo es la afirmación de que la gracia santificante se manifiesta de manera especial a partir del bautismo en el Espíritu Santo.[7] En el Pentecostalismo clásico, el bautismo en el Espíritu va acompañado de la glosolalia; quien recibe el bautismo habla en lenguas, aunque sea una sola vez en la vida.

[4] Véase el artículo sobre la predestinación en el DMT, 234-236.
[5] Véase el artículo sobre el arminianismo en el DMT, 41-42.
[6] Para una introducción al pentecostalismo, véase *Manda Fuego: Introducción al Pentecostalismo*, el nuevo libro de Eldin Villafañe, publicado por Abingdon Press y Libros AETH.
[7] Véase el artículo sobre la santificación en el DMT, 265-266.

La doctrina de la gracia y la teología de la predicación

Las diferencias en torno a la doctrina de la gracia tienen un impacto directo en la teología y la práctica de la predicación. Como veremos a continuación, nuestro concepto de la gracia determina, en muchos sentidos, el contenido de nuestros sermones.

El mundo católico tiende a ver la predicación como el anuncio de la gracia divina a la humanidad; a toda la humanidad. Por eso, la predicación católica trata de evangelizar la cultura, en general. Esto explica por qué las emisoras de radio y televisión católicas transmiten programas seculares de valor cultural. También explica por qué el Papa, cuando visita un país, oficia servicios religiosos en grandes estadios y ofrece conferencias de prensa para todos los medios de comunicación masiva.

El mundo protestante tiende a ver la predicación como un llamado a tomar una decisión personal por Cristo, aceptando la salvación que Dios nos ofrece gratuitamente.[8] En términos generales, el protestantismo trata de evangelizar al individuo, no a la cultura. La mayoría de las personas que se definen a sí mismas como "evangélicas" piensan que antes de transformar la sociedad es necesario transformar el corazón de cada ser humano.

El mundo pentecostal entiende que la predicación es el anuncio de la poderosa palabra de Dios que transforma al individuo por medio de la acción pastoral del Espíritu Santo en nuestros medios. Entiende, pues, que la transformación de la sociedad ocurrirá por medio de la acción sobrenatural del Espíritu en el corazón de las personas que aceptan el Señorío de Cristo. A esto debemos añadir que algunos líderes del movimiento neopentecostal, que difiere en muchos puntos del pentecostalismo clásico, convocan reuniones multitudinarias donde

[8] Para una visión evangélica de la teología de la predicación, véase a Donald English, *An Evangelical Theology of Preaching* (Nashville: Abingdon Press, 1996).

miles de creyentes interceden por un país, pidiéndole a Dios que le libre de la acción demoniaca y de las "maldiciones generacionales" que empobrecen la calidad de vida del pueblo.[9]

Estas diferencias doctrinales explican los diversos acercamientos de la comunidad cristiana a los problemas sociales. La predicación católica, como parte de su énfasis en la evangelización de la cultura, tiende a hablarle a toda la sociedad. Cuando habla sobre el pecado, bien puede atacar el "pecado estructural" que se manifiesta en diversas formas de opresión social. Por eso, la Iglesia Católica sostiene organizaciones que ofrecen servicios sociales a toda la sociedad, tales como hospitales, escuelas y orfanatos, entre muchos otros.

Por su parte, la predicación protestante y pentecostal tiende a referirse a los problemas sociales como evidencia de la crisis social; crisis que debe motivarnos a entrar cuanto antes en una relación personal con Cristo Jesús. Aunque son muchas las Iglesias protestantes que sostienen programas de servicios sociales para la comunidad, debemos reconocer que algunas usan ese tipo de programas como medios de evangelización y que otras entienden que la "obra social" es innecesaria, ya sea porque distrae a la Iglesia de la tarea misionera o porque son relativamente inútiles ante la inminencia de la segunda venida de Cristo.

Un llamado a la acción

Creo que después de este corto resumen podrán comprobar la veracidad de mi afirmación inicial: el tema de la gracia divina une y divide a la comunidad cristiana. Para decirlo más claramente, nuestros acercamientos a la proclamación del Evangelio divide a la comunidad cristiana. Y como modelo ofrezco una breve reflexión sobre cómo se manifiestan esas diferencias en Puerto Rico.

La comunidad cristiana en Puerto Rico necesita superar las divisiones que le aquejan. Mientras sigamos separados por luchas doctrinales, estilos de adoración y énfasis pastorales, la Iglesia no podrá trabajar unida para fomentar el cambio social que necesita nuestra Isla para atajar la severa crisis social que la aqueja.

La predicación cristiana—tanto católica como protestante—debe ejercer su ministerio profético, denunciando los pecados estructurales y llamando a forjar una sociedad más justa. Y debe hacer esto sin obviar la importancia que tiene el cultivo de la espiritualidad para el crecimiento de cada creyente.

Lo que es más, los problemas sociales que enfrenta el Puerto Rico del siglo XXI requieren que el pueblo cristiano se una, a pesar de las diferencias doctrinales, para desarrollar estrategias que fomenten el cambio social en el país. Para trabajar unidos necesitamos tolerancia y comprensión. Y si recalco la palabra "tolerancia", es porque los proyectos ecuménicos no deben ser vehículos para criticar o convertir a las personas que pertenecen a otros grupos cristianos. El objetivo debe ser crear un ambiente de cooperación, respetando los énfasis teológicos y pastorales de los demás.

Conclusión

La predicación cristiana es un instrumento poderoso tanto para la formación espiritual del pueblo como para la transformación positiva de la sociedad. Es importante, pues, reflexionar sobre la teoría y práctica de la predicación del evangelio en Puerto Rico, analizando el impacto de nuestra prédica en nuestro país.

Y si digo "analizar", es porque Puerto Rico vive una gran paradoja. El momento cuando hay más iglesias en el país, coincide con el momento cuando el crimen ha llegado a su punto más alto en la historia de la Isla. A mi juicio, esto es una evidencia clara de la inefectividad de nuestra predicación.

Recalco, entonces, la necesidad de crear espacios para el diálogo teológico amplio, para el análisis del contenido de nuestros mensajes y para el análisis de nuestra acción pastoral. Nuestra sociedad lo necesita.

[9] Sobre este tema véase a C. Peter Wagner, *Territorial Spirits: Practical Strategies for How to Crush the Enemy through Spiritual Warfare* (Shippensburg, PA: Destiny Image, 2012).

ESTO EN MI IGLESIA NO PASA

PROTESTANTE DIGITAL

Isabel Pavón*

¿Qué clase de cristianismo vivo si sólo me preocupa lo que pasa en “mi iglesia”? ¿Qué hay de “la Iglesia”?

“Es esta terrible indiferencia por el hermano en dificultades, no sólo materiales, la que deja librados a muchos a la explotación, la corrupción, el hambre, la enfermedad, la soledad, la tristeza... No hay nada peor que sentirse desamado, indeseado, abandonado por todos”. *Agnes Gonxha Bojaxhiu* (Teresa de Calcuta).

Suele ocurrir que cuando se comentan problemas que existen en otras congregaciones, algunos solemos responder: “¡Pues esto en mi iglesia no pasa!”, y así, tan contentos, tan orgullosos de lo nuestro, nos quitamos la complicación de encima, nos sacudimos el polvo. El dolor del otro no es que no nos interese sino que, más bien, nos molesta y volvemos el rostro para no ver, no oír y sobre todo ¡callar! Estamos llamados a abandonar esta cómoda apatía y aunque en nuestro entorno no pasen cosas graves, tenemos que afligirnos con los que sufren por alguna causa. ¿Qué clase de cristianismo vivo si sólo me preocupa lo que pasa en “mi iglesia”? ¿Qué hay de “la Iglesia”?

- La discriminación de la mujer me trae sin cuidado porque “esto en mi iglesia no pasa”.
- Los abusos de poder que se producen, entre otros, al llevar al extremo el diezmo y la ofrenda no me preocupan porque “esto en mi iglesia no pasa”.
- Las predicaciones inválidas llevadas y traídas en silla de ruedas porque no se sostienen de ningún modo me dan igual porque “esto en mi iglesia no pasa”.
- La ignorancia de los responsables que guían sin conocer el norte no me obsesiona porque “esto en mi iglesia no pasa”.
- La prohibición que sufren los que no pueden ejercer sus dones no me importa porque “esto en mi iglesia no pasa”.

Y tantas y tantas cosas que se producen sin que a mí me importe porque mi coraza, mi insensibilidad es fuerte. ¿Tan cerrados estamos entre las cuatro paredes de nuestro templo que nos escondemos de otras realidades diciendo: “esto en mi iglesia no pasa”. ¿No nos duele lo que les suceda a otros creyentes? ¿No buscamos la excelencia? Y si la buscamos ¿para quién es, sólo para los que nos reunimos en el mismo lugar? ¿Sólo me importo yo y mis circunstancias? ¿Tan insensibles estamos los que nos encontramos bien? ¿Formamos un cuerpo o somos un dedo amputado que cree vivir en la perfección que se ha inventado? ¿Tan perfectas nos parecen nuestras iglesias que hacen que nos olvidemos de los hermanos y hermanas que sufren de impotencia y nos necesitan? Y en caso de que nos importara, ¿sería suficiente la oración o esto se convierte en una excusa cómoda y sin compromiso para no indagar más en lo ajeno, para no preocuparnos? ¿Tomamos la oración como un talisman? Lo que surja en otras congregaciones ha de dolernos igual o más que si ocurriese en la nuestra, ¿o hay que esperar a que pase en “mi iglesia” para concienciarme, para entender, para que me duela el alma, para que me importe, para que me identifique con el desaliento ajeno, para que me implique, para que sienta empatía por lo que acontece en otras comunidades? Estamos enfermos. Somos esclavos de la indolencia. El orgullo espiritual nos puede. La ignorancia del contenido del evangelio, también. Regresemos la mirada a nuestro Señor Jesús y aprendamos de su manera de ser. Un simple paseo por las páginas de los evangelios nos haría mucho bien.

*Escritora y parte de la Junta de ADECE (Alianza de Escritores y Comunicadores Evangélicos).

COSAS DE CASA...

El apelativo “cristiano” fue revelado por Dios



Emilio Lospitao

Y LAS IGLESIAS DE CRISTO

(Del Movimiento de Restauración)

7

Este tópico –el nombre “cristiano” fue revelado por Dios– no es una enseñanza generalizada en las Iglesias de Cristo del Movimiento de Restauración, pero está presente en bastante literatura y páginas Webs (por ej. http://www.buscad.com *y otras que salen en el buscador de Google). Para la argumentación completa de sus promotores, remitimos al lector a la dirección de internet citada. Aquí exponemos solo los argumentos que cuestionan dicho tópico.*

BOSQUEJO

I. Introducción
II. ¿Quiénes llamaron cristianos por primera vez a los dicípulos?
III. Agripa usó el término “cristiano”
IV. Pedro usó el término “cristiano”
V. Se les llamó cristianos
VI. ¿Por qué se les llamó cristianos a los discípulos?
VII. Conclusión

I. INTRODUCCIÓN

El apelativo "cristiano", sea como adjetivo o como sustantivo, goza de un reconocimiento histórico milenario y está siempre relacionado con el evangelio y la persona de Jesucristo. Se deriva del título atribuido a Jesús en su versión griega: Cristo, que significa “ungido” (en hebreo, Mesías). Tal fue el significado que adquirió dicho apelativo, que hoy sería imposible encontrar otro nombre que identificara mejor a los discípulos de Jesús. Pero, ¿cuándo fue la primera vez que los discípulos de Cristo fueron llamados "cristianos"? ¿Dónde fueron llamados por ese nombre? ¿Quiénes los llamaron así? ¿Por qué les llamaron por ese apelativo? ¿Era un nombre reservado divinamente para los discípulos de Cristo? ¿Lo adquirieron para sí los mismos discípulos de Jesús?...

El término "cristiano" aparece sólo tres veces en el Nuevo Testamento. La primera, cuando Lucas explica que "*a los discípulos se les llamó cristianos por primera vez en Antioquía*" (Hech. 11:26). La segunda, en boca de Agripa (¿con escarnio?), cuando declaró ante Pablo que por poco le persuadía "a ser cristiano" (Hech. 26:28). La tercera, muy posterior en el tiempo, la usa el autor de la primera carta de Pedro exhortando a los creyentes a que no se avergüencen si padecen "como cristianos” (1Pe. 4:16). Al menos hasta que en Antioquía los discípulos fueron llamados "cristianos", el término que Lucas usa en Hechos para referirse a ellos es generalmente el de "discípulos" (30 veces) o "hermanos" (unas 32 veces) También "creyentes", "santos" o "elegidos". Y para referirse a la "fe" (mejor, estilo de vida) de los discípulos, Lucas usa el sugerente nombre de "Camino" seis veces (Hech. 9:2; 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22).

II. ¿QUIÉNES LLAMARON CRISTIANOS POR PRIMERA VEZ A LOS DISCÍPULOS?

Sabemos por el evangelista Lucas dónde llamaron "cristianos" a los discípulos por primera vez: en Antioquía de Siria (Hech. 11:26), ¿pero quiénes comenzaron a llamarlos por ese nombre? ¿Fueron, quizás, los judíos residentes en Antioquía? ¿Fueron los gentiles, como un apodo, con algún sentido peyorativo? ¿Fueron los mismos cristianos antioquenos que optaron llamarse a sí mismos "cristianos"? ¿Fue Dios por revelación? El apelativo "cristiano" no es probable que

fuese dado por los judíos, toda vez que este sustantivo proviene de "Cristo", y eso hubiera sido como reconocer a Jesús como el Mesías (Vine); por otro lado, según Lucas, los discípulos de Jesús eran conocidos por los judíos como "*la secta de los nazarenos*" (Hech. 24:5). Tácito –citado por W. E. Vine– dice: "El vulgo les llama cristianos. El autor u originador de esta denominación, Christus, fue, en el reinado de Tiberio, ejecutado por el Procurador Poncio Pilato" (*Anales xv. 44*) Según este testimonio de Tácito, quienes llamaron "cristianos" a los discípulos fue "el vulgo". Por otro lado, no hay ninguna evidencia, ni interna ni externa, que los discípulos se llamaran a sí mismos "cristianos". ¿Cómo entender, si no, que este término aparezca solo en tres ocasiones en todo el Nuevo Testamento, en contextos tan diferentes, si ese nombre hubiera tenido algún "origen divino" o fuese tomado por los mismos discípulos?

III. AGRIPA USÓ EL TÉRMINO "CRISTIANO" (Hech. 26:28)

El hecho de que Agripa usara este adjetivo en forma nominal indica que para esas fechas (año 56-58 aprox.), el término "cristiano" ya empezaba a correr de boca en boca por el vulgo (o que el autor de Hechos lo use anacrónicamente cuando escribe). En cuanto al uso que Agripa hace de este término, ni el talante de esta persona, ni el contexto en que lo usó, favorece la idea de que fuera usado en sentido positivo. El apelativo "cristiano" no gozaba todavía de la honra y el significado que llegó a tener a principios del siglo segundo. En la literatura patrística temprana ya se usa el nombre "cristiano" como testimonio de fe, con el sentido que lo usamos hoy. Policarpo (69-155), obispo de la iglesia de Esmirna, martirizado en Roma, testificó ante el procónsul de esta manera: "Ya que te forjas la ilusión de que he de jurar, como dices, por el genio del César, y finges no saber quién soy yo, óyeme de una vez: yo soy cristiano" [1]

1. *"El primer siglo cristiano"*, Ignacio Errandonea, p. 169 (Escelicer, S.L.).

IV. PEDRO USÓ EL TÉRMINO "CRISTIANO" (1 Ped. 4:16)

El uso que hace el autor de la primera carta de Pedro de este término, como advierte también Vine, lo hace "desde el punto de vista del perseguidor", es decir, desde el lenguaje del vulgo. El contexto es clarificador: "ninguno de vosotros –dice el autor de la carta– padezca como homicida, o [como] ladrón, o [como] malhechor... pero si alguno padece *como cristiano*, no se avergüence" (1Ped. 4:15-16) [la cursiva y el encorchetado son míos]. Es decir, el autor de la carta de Pedro reconoce el apelativo con el cual los de afuera llamaban a los discípulos.

Pues bien –dice el autor de 1Pe.–, si padecéis que no sea en calidad de homicida, de ladrón, etc., sino como "cristianos". Qué duda cabe, por otro lado, que este apelativo empezó a tomar carta de naturaleza y a adquirir un sentido honroso dentro del cristianismo. Pero al principio no fue así.

V. "SE LES LLAMÓ" CRISTIANOS (Hech. 11:26)

Hay quienes han usado la semántica del término griego "Chrematizo", para decir que el nombre "cristiano" fue dado específicamente por Dios mismo, de forma revelada: "Muchos se sorprenden al saber que el nombre `cristiano´ fue dado a los creyentes por revelación de Dios"[2].

La Concordancia Analítica Griega del Nuevo Testamento expone las nueve ocasiones donde aparece la raíz verbal de "chrematizo" con las siguientes traducciones: "ha recibido instrucciones" (Hech. 10:22), "había sido revelado" (Luc. 2:26), "se les advirtió" (Heb. 8:5), "que los amonestaba" (Heb. 12:25), "se les llamó" (Hechos 11:26), "será llamada" (Ro.7:3), "avisado por revelación" (Mat. 2:22; Heb. 11:7) y "siendo avisado por revelación" (Mat. 2:12)[3].

2. http://buscad.com/ cristianismo-puro/cp-origen-nombre-cristiano.html (Visto 20/09/2015).
3."*Concordancia Analítica Greco-Española del Nuevo Testamento Greco-Español*", J.Stegenga – Alfred Tuggy. página 832. Ed. CLIE 1975.

W. E. Vine, el erudito en el idioma griego que venimos citando, dice que en el caso de respuestas oraculares, la palabra se deriva de "chresmos", un oráculo. Pero en Hechos 11:26 y en Romanos 7:3 se traduce por "se les llamó" y "será llamada" respectivamente, y Vine dice que este verbo significa ocasionalmente "ser llamado o nombrado", y son los únicos pasajes donde tiene este significado. Continúa diciendo que la palabra traducida "se les llamó" en Hechos 11:26 se podría usar en el original indistintamente de un nombre adoptado por uno mismo o dado por otros. Es decir, que de esa raíz verbal, en este texto, podemos deducir que a los discípulos les llamaron "cristianos" los de afuera (el vulgo), o ellos mismos.[4] Por otro lado, Willian Barclay dice comentando este texto que "esta palabra comenzó siendo un mote", y continúa diciendo que "por medio de sus vidas [los creyentes] lo convirtieron en un nombre que dejó de ser despectivo para significar coraje y amor por virtudes admiradas por todos los hombres".[5] Este nombre –continúa diciendo Barclay– "tuvo su origen no dentro, sino fuera de la iglesia... por los paganos de Antioquía"[6].

En cualquier caso, nos preguntamos si la palabra "adúltera" de Romanos 7:3 también fue usada por primera vez por una revelación de Dios (!).

VI. ¿POR QUÉ SE LES LLAMÓ CRISTIANOS A LOS DISCÍPULOS?

W. E. Vine continúa comentando esta palabra y dice que "las personas recibían nombres en base de la naturaleza de sus ocupaciones", y cita Hechos 11:26 y Romanos 7:3. A los herodianos, por ejemplo, se les llamaba así porque eran partidarios de Herodes. ¿Tan maravilloso es que a los discípulos de Antioquía les llamaran "cristianos" toda vez que su mensaje radicaba esencialmente en la persona de Cristo? Esto indica que aquellos discípulos eran persistentes en su testimonio de fe relacionado siempre con una persona: Cristo ¿Es raro, entonces, que la gente, "el vulgo" según Tácito, les relacionaran con la persona que predicaban y les llamaran por un nombre derivado de dicha persona?

VII. CONCLUSIÓN

Qué duda cabe que la historia ha dignificado el nombre de "cristiano" y hoy lo usamos con el sentido que adquirió a finales del primer siglo; es decir, para honrar a Cristo, de donde se deriva. Ahora bien, decir que es el nombre "único" con el que debemos ser conocidos y con el cual ser identificados de manera exclusiva y excluyente, porque Dios lo ha determinado así, resulta un poco atrevido. Tanto como sustantivo o como adjetivo, lamentablemente, el término cristiano es usado hoy por múltiples denominaciones y organizaciones que, a veces, por su mal testimonio lo deshonran. ¡Pero qué le vamos a hacer! Por este mismo motivo, algunos han preferido denominarse con el nombre de "Hermanos". Y precisamente por denominarse así, también se les ha criticado, a pesar de ser un nombre "bíblico" y "neotestamentario".

En cualquier caso, decir que Dios "reveló" el nombre por el cual los discípulos del Nazareno debían ser conocidos y llamados, nos parece hasta ridículo. "Cristiano" viene de "Cristo", simplemente.

(Del libro: *"12 tópicos de las Iglesias de Cristo revisados"* - Emilio Lospitao).

BIBLIOGRAFÍA:
–"*Diccionario Expositivo de palabras del Nuevo Testamento*", W.E. Vine. Tomo I. Ed. CLIE – 1984.
–*Los Padres Apostólicos*, por J. B. Lightfoot. Editorial CLIE (http://escrituras.tripod.com).
–http://www.buscad.com.
–"*Concordancia Analítica Greco-Española del Nuevo Testamento Greco-Español*", J.Stegenga – Alfred Tuggy. Ed. CLIE 1975.
–"*Diccionario Expositivo de palabras del Nuevo Testamento*", W.E. Vine. Tomo III. Ed. CLIE – 1984.
–"*Diccionario Expositivo de palabras del Nuevo Testamento*", W.E. Vine. Tomo I. Ed. CLIE – 1984.
–"*El Nuevo Testamento*", William Barclay. Editorial La Aurora, Argentina 1974.
–"*Comentario Exegético y Explicativo de la Biblia*", Roberto Jamieson, A.R. Fausset, David Brown. Tomo II: Nuevo Testamento. Casa Bautista de Publicaciones 1969.

4."*Diccionario Expositivo de palabras del Nuevo Testamento*", W.E. Vine. Tomo III, página 377. Ed. CLIE – 1984.
5. "*El Nuevo Testamento*", William Barclay, Volumen 7, p. 100. Editorial La Aurora, Argentina 1974.
6. "*Comentario Exegético y Explicativo de la Biblia*" (Roberto Jamieson, A.R. Fausset y David Brown. Tomo II: Nuevo Testamento).



Y ALGO MÁS...



BUSCAR EN LUGAR EQUIVOCADO

Un vecino encontró a Nasruddin cuando éste andaba buscando algo de rodillas.
–¿Qué andas buscando, Mullab?
–Mi llave. La he perdido.
Y arrodillados los dos, se pusieron a buscar la llave perdida. Al cabo de un rato dijo el vecino:
–¿Dónde la perdiste?
–En casa.
–¡Santo Dios! Y entonces, ¿por qué la buscas aquí?
–Porque aquí hay más luz.

¿De qué vale buscar a Dios en lugares santos si donde lo has perdido ha sido en tu corazón?

El canto del pájaro
Anthony de Mello




En Facebook



20 NOVIEMBRE DIA INTERNACIONAL DEL NIÑO



Una maestra enseña cantos y juegos de rol a los niños de un centro de cuidado infantil BRAC en el barrio de Mirpur en Daca, capital de Bangladés.UNICEF/Noorani

http://www.unicef.es

MENSAJES PRINCIPALES

A pesar de que se ha logrado un rápido progreso en la reducción de muertes infantiles desde 1990, el mundo sigue sin renovar la promesa de la supervivencia para sus ciudadanos más vulnerables.

• Los progresos mundiales en la reducción de la mortalidad infantil desde 1990 ha sido significativos. La tasa mundial de mortalidad de menores de 5 años se ha reducido a la mitad, de 90 muertes por cada 1.000 nacidos vivos en 1990 a 48 por cada 1.000 en 2012. El número anual de muertes de menores de 5 años ha disminuido desde 12,6 millones hasta 6,6 millones en el mismo período.

• Dicho de otra manera, todos los días de 2012 murieron 17.000 niños menos que en 1990, gracias a que los tratamientos han sido más eficaces y asequibles, se han ideado formas innovadoras de prestar intervenciones esenciales a los pobres y excluidos, y ha aumentado el compromiso político. Estas y otras intervenciones vitales de la supervivencia infantil han ayudado a salvar a alrededor de 90 millones de vidas en los últimos 22 años.

• Resulta alentador que el mundo esté reduciendo las muertes de menores de 5 años más rápidamente que en cualquier otro período de las últimas dos décadas. La tasa mundial de reducción se ha acelerado constantemente de 1990 a 1995, cuando era de un 1,2%, triplicándose a un 3,9% de 2005 a 2012. Las dos regiones de África subsahariana –especialmente África oriental y meridional, pero también África occidental y central– han registrado una aceleración constante en la reducción de la mortalidad de menores de 5 años, en particular desde 2000. Y todas las regiones, con excepción de África central y occidental y África subsahariana en su conjunto, han reducido al menos a la mitad sus tasas de mortalidad de menores de 5 años a partir de 1990.

• A pesar de estos logros, la supervivencia infantil sigue siendo un motivo urgente de preocupación. En 2012, aproximadamente 6,6 millones de niños murieron antes de cumplir los 5 años, a una tasa de alrededor de 18.000 por día. Y el riesgo de morir antes de los 5 años varía enormemente según el lugar donde nazcan los niños. En Luxemburgo, la tasa de mortalidad de menores de 5 años es de sólo 2 por cada 1.000 nacidos vivos, mientras que en Sierra Leona es de 182 por cada 1.000.

• Desde 1990, 216 millones de niños murieron antes de cumplir los 5 años, una cifra superior a la población total actual del Brasil, el quinto país más poblado del mundo. Sin un progreso más rápido en la reducción de las enfermedades prevenibles, el mundo no conseguirá cumplir su objetivo de supervivencia infantil (ODM 4) hasta el año 2028 –13 años después de la fecha límite– y entre 2015 y 2028 morirán 35 millones de niños que habrían vivido si la meta se hubiera cumplido a tiempo.

• Para alcanzar el ODM 4 –que busca reducir la tasa mundial de mortalidad de menores de 5 años en dos tercios entre 1990 y 2015– el ritmo de reducción tendría que cuadruplicarse entre 2013 y 2015. E incluso si el mundo lograra alcanzar el ODM 4 a tiempo, 15 millones de niños menores de 5 años seguirán muriendo entre 2013 y 2015, la mayoría por causas prevenibles. Para alcanzar el ODM 4 en 2015, es preciso salvar la vida de 3,5 millones de niños entre 2013 y 2015, por encima de la tasa de la tendencia actual.

• Al ritmo actual de reducción de la mortalidad de menores de 5 años, el mundo sólo cumplirá el ODM 4 en 2028 –13 años después de la fecha límite– y entre 2015 y 2028 morirán 35 millones de niños que habrían vivido si la meta se hubiera cumplido a tiempo y si se hubiera mantenido la tendencia. Sólo dos regiones –Asia oriental y el Pacífico, y América Latina y el Caribe– están actualmente en camino de cumplir el plazo de 2015 para el ODM 4.

• De los 6,6 millones de muertes de menores de 5 años que se produjeron en 2012, la mayoría fueron por causas prevenibles como la neumonía, la diarrea o el paludismo; alrededor del 44% de las muertes de niños menores de 5 años se produjo durante el período neonatal.

• A pesar de que ha habido avances sólidos en la lucha contra las enfermedades infantiles, la neumonía y la diarrea siguen siendo las principales causas de mortalidad entre los niños menores de 5 años, ya que cuestan la vida de casi 5.000 niños menores de 5 años cada día. La distribución de estas enfermedades está altamente concentrada, ya que tres cuartas partes de las muertes por neumonía y por diarrea a escala mundial ocurren en sólo 15 países.

• El paludismo sigue siendo una causa importante de mortalidad infantil, ya que provoca la muerte de 1.200 niños menores de 5 años cada día. Sigue estando firmemente concentrado en África subsahariana, donde representa el 14% de las muertes infantiles, a pesar de los importantes avances de los últimos años en las intervenciones que salvan vidas.

• Pese a la disminución de las tasas a nivel mundial, las muertes neonatales están aumentando en relación a la mortalidad general de menores de 5 años en el mundo, en medio de progresos más rápidos en la reducción de la mortalidad en el periodo posneonatal. La mayoría de las muertes neonatales se pueden prevenir.

EXTRAIDO DE
Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, El compromiso con la supervivencia infantil: Una promesa renovada, Informe de sobre los progresos de 2013, UNICEF, Nueva York, 2013

OTRO ENLACE
http://www.fundacionfie.org/africa-drastico-descenso-de-la-41020.htm



ARQUEOLOGÍA Y BIBLIA



PROTESTANTE DIGITAL

Francisco Bernal*

Jericó a la luz de los descubrimientos

El análisis del texto bíblico no debe ignorar los datos arqueológicos, tampoco menospreciar la información que aporta el texto.



Asentamiento arqueológico de Tell-es Sultan, Jericó.

Jericó es una de las ciudades más antiguas del mundo. Sus restos se elevan a más de 10.000 años. Situada a unos 25 kilómetros al noreste de Jerusalén y a unos 6 del río Jordán, tiene una temperatura cálida en invierno con abundante agua, dando lugar a un oasis que fue conocido como la ciudad de las palmeras. Debido a la falla tectónica que recorre el valle del Jordán, se encuentra a 273 metros por debajo del nivel del mar.

Jericó está presente en la narración bíblica en dos periodos significativos: uno con relación al establecimiento de Israel en Canaán y el otro como lugar de tránsito en la acción anunciadora de Jesús de Nazaret. La primera narración se desarrolla en Tell es-Sultan y la segunda en una zona cercana al suroeste de este tell (montículo).

La ciudad en tiempos del Nuevo Testamento se extendía principalmente al oeste con respecto a la actual población de Jericó, donde el rey Herodes el Grande había construido canalizaciones y acueductos que proporcionaban abundante agua desde varias fuentes y wadis (arroyos). Así, el historiador judío Flavio Josefo escribe que el valle estaba cubierto de estanques y jardines. En esta época Jericó tenía numerosas villas y una gran producción agrícola de palmeras datileras, vinos, especias y más concretamente el aceite balsámico, un producto muy apreciado por su perfume y su uso medicinal en todo el Imperio romano, que proporcionó grandes ingresos a Herodes.

Herodes fijó su residencia de invierno en Jericó, llegando a construir tres palacios. El último levantado entre las dos orillas del wadi Qelt. Las grandes excavaciones realizadas en diferentes fases por Ehud Netzer desde 1973,



Tercer palacio de Herodes en Jericó.

Ingeniero Técnico Industrial. Estudioso de la arqueología relacionada con la Biblia. Está asociado a la *Biblical Archaeology Review* y colabora con la publicación de artículos en la prensa electrónica “Protestante Digital” y en la web “Sentir Cristiano”.

descubrieron las instalaciones de los palacios, estanques, jardines, mikvaot (piscinas para baños rituales), y una gran casa de baños. Además, como fue usual entre sus proyectos arquitectónicos, levantó un anfiteatro y un hipódromo.

En el complejo del segundo palacio de Herodes, construido sobre anteriores edificaciones asmoneas, E. Nezer halló una estructura que ha identificado como una sinagoga. El edificio fue adaptado para este uso durante el reinado de la reina Salomé Alexandra (76-67 aC). Tiene un nicho para guardar la Torá, con una geniza en la parte inferior de la hornacina para almacenar los manuscritos sagrados deteriorados. Posee una capacidad para unas 140 personas y sería la sinagoga más antigua que se conoce.

Nos fijamos ahora en la Jericó del Antiguo Testamento, situada en el montículo llamado Tell es-Sultan. Ha sido muy estudiada por diferentes expediciones arqueológicas. Las primeras importantes fueron realizadas por Ernst Sellin y Carl Watzinger entre 1907 y 1909. Más tarde por el arqueólogo británico John Garstang entre 1930 y 1936. A continuación, entre 1952 y 1958 la arqueóloga británica Kathleen M. Kenyon excavó el tell con nuevas técnicas estratigráficas y datación por carbono-14. Su método de zanjas profundas permitía estudiar en las paredes cortadas la historia de los antiguos pobladores de Jericó.

Por último, con motivo del proyecto del parque arqueológico de Jericó, un equipo conjunto entre la universidad de La Sapienza de Roma y el Departamento de Antigüedades de Palestina, dirigido respectivamente por Lorenzo Nigro y Hamdan Taha, inició las excavaciones en 1997. Por asuntos políticos tuvieron que detenerla en el año 2000, aunque nuevamente se retomaron a partir del 2009 hasta hoy.

La arcaica Jericó ha ido formando un montículo artificial de unos 20 metros de altura, producido por los depósitos de asentamientos humanos que se han ido sucediendo desde el período neolítico precerámico. Estos restos muestran una de las ciudades más antiguas que se conocen, abastecida por la fuente de agua que existe junto al tell en la parte este, llamada actualmente Ein el-Sultan.



Zona de baños del palacio.

Los restos de época neolítica más conocidos son una torre de piedra de unos 9 metros de altura y unos 8 de diámetro junto a una muralla y los cráneos que reconstruyeron con yesos pintados separándolos del cuerpo, con los ojos imitados por conchas en sus órbitas. Los cráneos estaban enterrados bajo el suelo de las viviendas, evidencia de un culto funerario.

En el Bronce Medio Jericó era una ciudad cananea que pasó por varias fases constructivas. Destacan las murallas de roca en su base y de bloques de adobe en la parte superior, con edificaciones anexas sobre ella. Las murallas incorporaban torres defensivas. Al este del tell un palacio miraba hacia la fuente de Ein el-Sultan (conocida actualmente como fuente de Eliseo, 2 Reyes 2:19-22). Al oeste y

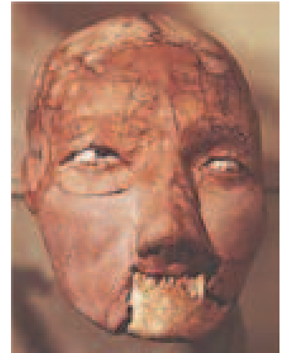


Sinagoga asmonea junto a dos mikvaot (piscina de purificación)

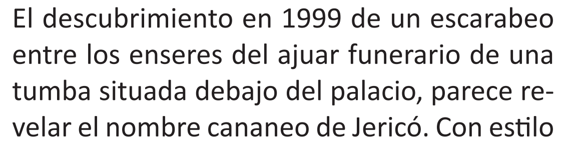


Torre neolítica del noveno milenio aC.

norte del tell fuera de la ciudad se halló un gran cementerio con abundante ajuar funerario que permite conocer objetos domésticos, como los hallados en las viviendas de la zona sur junto a una gran torre. Entre los restos descubiertos destaca el gran número de escarabeos hicsos, evidencia de la estrecha relación de Jericó con Egipto durante la dinastías XV y XVI. Los excavadores también comprobaron que en este periodo la ciudad se extendió por la zona baja del montículo hacia el oasis.



Cráneo neolítico reconstruido con yeso.



El descubrimiento en 1999 de un escarabeo entre los enseres del ajuar funerario de una tumba situada debajo del palacio, parece revelar el nombre cananeo de Jericó. Con estilo egiptizante el escarabeo lleva el título de "adjmer" administrador o gobernante, seguido del nombre de Ruha. Por lo que con toda probabilidad es el nombre de la antigua ciudad de Jericó, que se ha conservado hasta la actualidad en el nombre árabe de la moderna Ariha, término que significa fragancia con referencia a las flores del oasis de Jericó.



Base de la torre incorporada a la muralla del BM.

La ciudad que alcanzó su máximo apogeo en el Bronce Medio fue destruida sobre él 1650 aC. Aún no se ha podido identificar con los datos actuales el enemigo que la devastó. Posteriormente es reconstruida en la última parte del Bronce Medio, con una muralla ciclópea de enormes rocas de 5 a 8 metros de altura en la parte de contención de tierras y sobre ella se levantaron muros de bloques de adobe. En la zona este del tell donde estaba el palacio, se halló almacenado un gran número de vasijas con cereales. Esta ciudad fue destruida e incendiada por un gran ejército alrededor del 1550 aC. Posiblemente fue arrasada por el faraón Amosis I, cuando expulsó a la dinastía de los hicsos del bajo Egipto y estos se refugiaron en Palestina.

Desde el final del Bronce Medio, Jericó dejó de estar habitada durante siglos y los habitantes se trasladaron a otras áreas del oasis de Jericó. Por ello en el tell solo se han encontrado pequeños restos de asentamientos y tumbas hasta la Edad del Hierro II, en el siglo X aC. A partir de entonces se descubren materiales de diferentes fases del Hierro II en varias zonas del tell. Destaca un edificio llamado "Hilani" en la parte oriental del montículo y largas escaleras en los lados norte y suroeste del tell, que permitían el acceso a la zona alta donde se ubicó la ciudad. La Biblia menciona en este periodo la reconstrucción de Jericó durante el reinado de Acab, sobre el 870 aC en el libro 1 Reyes 16:34.

La datación de los materiales hallados ha sido revisada por Kathleen Kenyon. Posteriormente por Hendrik J. Bruins del Jacob Blaustein Institute for Desert Research, Ben Gurion University of the Negev y Johannes Van Der Plicht del Centre for Isotope Research, University of Groningen en 1993 y actualmente por Lorenzo Nigro de la universidad de La Sapienza de Roma.

Según la mayoría de los investigadores la entrada de Israel en Canaán es fijada al final del



Restos hallados al sur del tell perteneciente al Hierro II

siglo XIII aC, de acuerdo con el marco histórico en el que aparecen las evidencias de ocupación israelita en estas tierras. Por otro lado, los trabajos de investigación como hemos visto indican que a partir de final del Bronce Medio (siglo XVI aC), Jericó dejó de estar habitada durante siglos, incluido el periodo de la conquista israelita.

El análisis del texto bíblico no debe ignorar los datos arqueológicos, tampoco menospreciar la información que aporta el texto como: la situación geográfica, las inmensas murallas destruidas, la amplia capa de cenizas del incendio sufrido e incluso las vasijas de almacenamiento con cereales carbonizados, evidencian que la ciudad no había sido saqueada a fondo tras el ataque. Así, en opinión de muchos investigadores, el autor de Josué 2-6, al contemplar la ciudad destruida varios siglos antes, le sirvió para componer el relato de la entrada de Israel en la tierra prometida como elemento didáctico de la acción divina en el pueblo de Israel.

Termino con la reflexión realizada por la arqueóloga Margreet L. Steiner en su artículo, Site Identification: The Case of Jericho, publicado en el medio digital Biblia Odyssey:

"De acuerdo con los textos bíblicos, Jericó jugó un papel importante en la conquista de Canaán (Josué 6). Estos sucesos (si fueron del todo históricos) son comúnmente datados alrededor de 1200 aC, al final de la Edad de Bronce Tardío o al comienzo de la Edad de Hierro. Sin embargo, las excavaciones mostraron que Tell es-Sultan no fue ocupada durante ese período, lo que lleva a muchos estudiosos a mirar a la historia bíblica de Jericó como un relato legendario o incluso de ficción, que une un evento militar imaginado a las ruinas visibles de Tell es-Sultan, en lugar del registro de un acontecimiento histórico. Pero la descripción de Jericó en el texto bíblico también parece ajustarse a la ubicación de Tell es-Sultan. ¿Cómo resolver este acertijo? Algunos estudiosos han buscado otros montículos con el propósito de identificarlos con la Jericó bíblica, pero sin mucho éxito. Otros han datado las historias de la conquista en la Edad de Bronce tardío o incluso al final de la Edad del Bronce Medio, en un esfuerzo para hacer coincidir el relato bíblico y el registro arqueológico. Otros cuestionan la datación de los restos excavados (todo para hacer un encaje mejor). Pero cada solución conlleva sus propios problemas, y Tell es-Sultan todavía no ha mostrado su secreto."



Escarabeo con el nombre cananeo de Jericó "Ruha".



Muralla ciclópea de final del Bronce Medio.



Maravillas de la Naturaleza



LOS REPTILES TAMBIÉN IMITAN

Un reciente estudio del grupo de etólogos de las Universidad de Lincoln y la Universidad de Budapest, sobre el aprendizaje en dragones barbudos (Pogona vitticeps) originario de Australia que revela asombrosos resultados publicados en Animal Cognition: los reptiles imitan.

Era conocido el aprendizaje por imitación en humano, chimpancé y existen indicios en algunas otras especie, pero era desconocida ea posibilidad en reptiles. Para demostrar la existencia de esta conducta en reptiles, los investigadores realizaron un experimento con dos grupos de dragones barbudos.

Al primer grupo se les dejó observar cómo otros dragones, previamente entrenados, gracias a un movimiento con la cabeza accionaban un mecanismo que abría una portezuela y eran recompensados con comida por ello. Al otro grupo no se les dejaba ver esta acción.

Cuando ambo grupos tuvieron la oportunidad de ser premiados también, ninguno del grupo que no había visto cómo conseguían la comida consiguió abrir la portezuela, mientras que todo lo que habían observado repitieron la conducta y consiguieron así su premio.

Anna Wilkinson, coordinadora en la investigación explica que los reptiles y los mamíferos han evolucionado a partir de un ancestro común, por lo que el estudio de las similitudes y diferencias entre ambos es clave para comprender cómo se han configurado nuestras habilidades cognitivas.

Sara Pinto Morales
Drosophila.es



Foto: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/85/Beardy_-_Christopher_Watson.jpg



Rhynchophorus ferrugineus
Foto: Antonio Cruz

EL CANGREJO GIGANTE JAPONÉS



El cangrejo gigante japonés *Macrocheira kaempferi*, pertenece al curioso grupo de los cangrejos araña, que se caracterizan por su caparazón triangular y largas patas. Como curiosidad, el cangrejo japonés vive en las profundidades del Océano Pacífico y a pesar de ser ciego, puede presumir de tener un oído superdesarrollado y unos pelos sensibles a las ondas de sonido submarinas, gracias a ellos puede captar el sonido de otros animales a larga distancia.

El cangrejo japonés es el artrópodo más grande del mundo, puede vivir 100 años y pesar más de 20 kilogramos, sus largas patas pueden llegar a medir más de 1,5 metros de largo, cantidad que, sumada a su pequeño cuerpo, le otorga un diámetro total de cuatro metros.



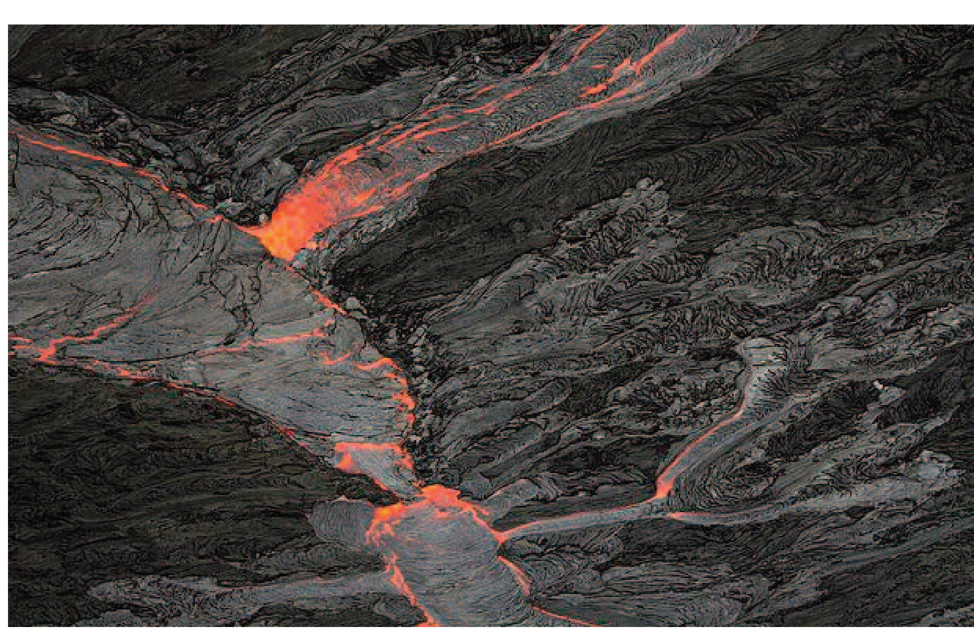


NUESTRO RINCÓN GALÁCTICO

http://www.astromia.com

Cratones precámbricos

Las edades de la Tierra



Las rocas ígneas de la imagen nos dan una idea del aspecto que debía de tener la Tierra durante la formación de los cratones. Conforme el manto se enfriaba, el magma y los materiales más ligeros (silicatos) que emergían a la superficie se solidificaban. Así se formó una primera corteza y, posteriormente, los cratones.

Los cratones son la parte más antigua y extensa de los continentes. También se llaman escudos continentales. Son grandes formaciones geológicas que conforman las zonas centrales de nuestros continentes. Se formaron durante el Precámbrico y se han modificado poco desde entonces, ya que en ellos apenas hay actividad volcánica ni sísmica.

Los cratones son fáciles de identificar. Suelen ser altiplanos extensos, de relieve suave, con montañas de baja altitud, y bien delimitados por altas cordilleras.

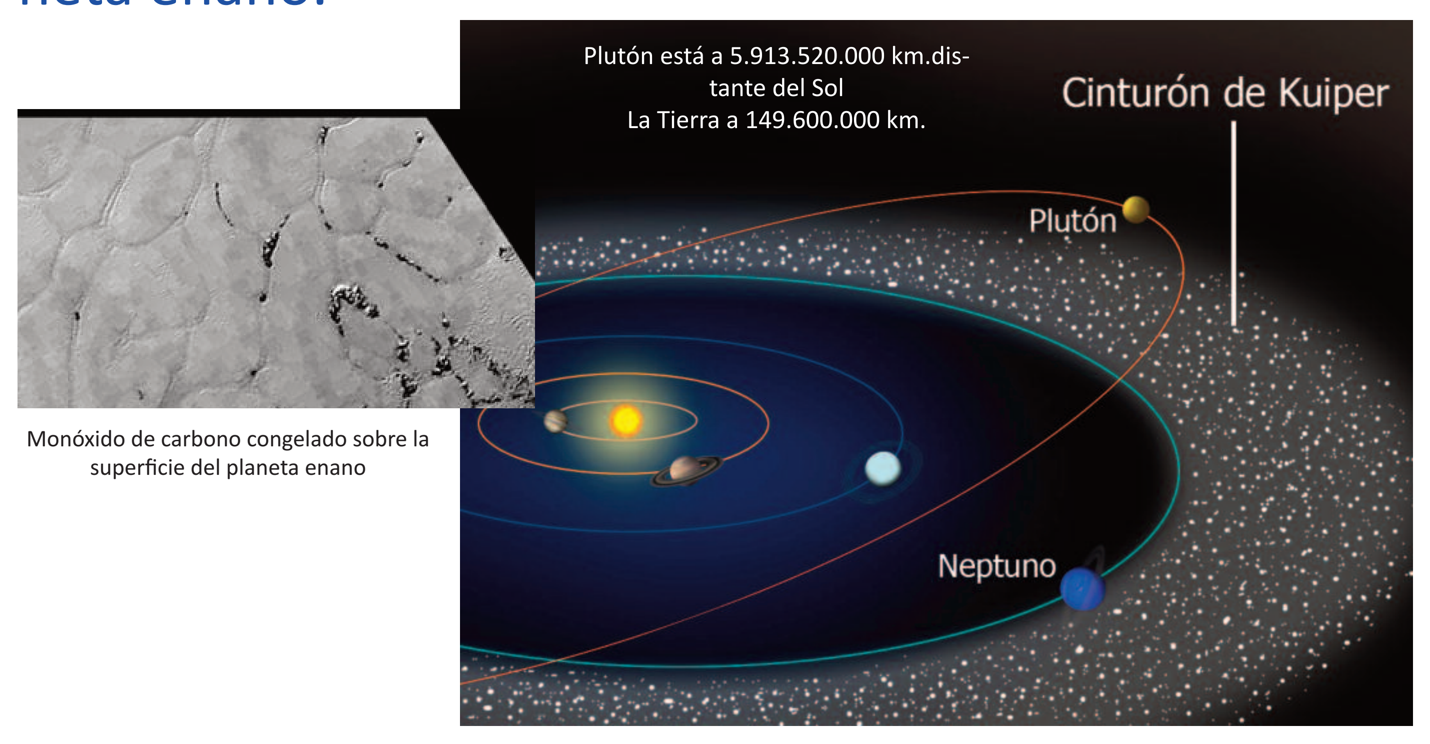
Los nuevos sedimentos se iban adosando a los bordes de los cratones, formando las llamadas plataformas, que son la periferia de los continentes. Las plataformas registran casi toda la actividad volcánica y sísmica, y por eso son mucho más variables e inestables.

Al principio, todos los cratones estuvieron unidos en un supercontinente, que se separó y volvió a unir en varias ocasiones. Es lo que se llama ciclo de Wilson. Se sabe que ha habido al menos tres ciclos de Wilson completos en la Historia de la Tierra, y sus supercontinentes se conocen con los nombres de: Rodinia, Pannotia, y Ultima Pangea. Se prevé que se produzca una nueva Pangea dentro de 250 millones de años.

El estudio de la materia física de la Tierra se remonta a la Grecia antigua, cuando **Teofrasto** (372-287 aC) escribió la obra *Peri lithon* (Sobre las rocas). En la época romana, **Plinio el Viejo** escribió en detalle de los muchos minerales y metales que se utilizan en la práctica, y señaló correctamente el origen del ámbar.

Algunos estudiosos modernos, como **Fielding H. Garrison**, son de la opinión de que la geología moderna comenzó en el mundo islámico medieval. **Abu al-Rayhan al-Biruni** (973-1048) fue uno de los primeros geólogos musulmanes, cuyos trabajos incluían los primeros escritos sobre la geología de la India, la hipótesis de que el subcontinente indio fue una vez un mar. El erudito islámico **Avicena** (981-1037) propuso una explicación detallada de la formación de montañas, el origen de los terremotos, y otros temas centrales de la geología moderna, que proporcionan una base esencial para el posterior desarrollo de esta ciencia. En China, el erudito **Shen Kuo** (1031-1095) formuló una hipótesis para el proceso de formación de la Tierra, basado en su observación de las conchas de los animales fósiles en un estrato geológico en una montaña a cientos de kilómetros del mar, logró inferir de que la Tierra se formó por la erosión de las montañas y por la deposición de sedimentos. (Wikipedia).

Tras nueve años de viaje, la nave de la NASA se aproximará a 12.500 kilómetros de Plutón, la distancia más cerca a la que ha estado un elemento espacial del planeta enano.



Monóxido de carbono congelado sobre la superficie del planeta enano

La sonda espacial New Horizons de la NASA envió nuevas imágenes de Plutón que incluyen la vista de extrañas planicies congeladas. La región, que ha sido nombrada Sputnik -como el satélite soviético- muestra un terreno plano quebrado en polígonos.

Los cortes de estas formaciones de 20 a 30 kilómetros de ancho se cree que están llenos de material oscuro e incluso de pequeños montículos. Los científicos dicen que la abultada superficie de los polígonos podría ser evidencia de una fuente de calor no tan fuerte que viene de abajo.

Pero también podría ser el resultado del enfriamiento y contracción de materiales evaporados en la atmósfera, algo que no es muy diferente a las grietas de barro en la Tierra. Los miembros del equipo científico de la misión dicen que no están llegando a conclusiones apresuradas en su interpretación de las imágenes, y que en su lugar, están trabajando en el mayor número posible de hipótesis.

En una rueda de prensa en la sede de la NASA en Washington DC, el equipo de la misión también mostró una primera imagen de Nix, una de las lunas más pequeñas de Plutón. Sólo se ve en forma pixelada porque es sólo de 40 kilómetros de ancho.

Otras mediciones de la sonda revelan que Plutón está probablemente perdiendo cerca de 500 toneladas de atmósfera por hora. Esto ocurre debido a que está siendo despojado de ella por partículas cargadas de energía que salen del Sol.

El diminuto tamaño de Plutón hace que no tenga la gravedad suficiente para retener atmósfera de la misma manera que lo hacen planetas más grandes como la Tierra o Marte. El planeta rojo, por ejemplo, pierde sólo alrededor de una tonelada por hora.

Mientras envía estas nuevas imágenes, la sonda New Horizons continúa vigilando el planeta enano y sus cinco satélites. A pesar de que la sonda ya está a más de tres millones de kilómetros de Plutón, todavía está aprendiendo y recabando información.

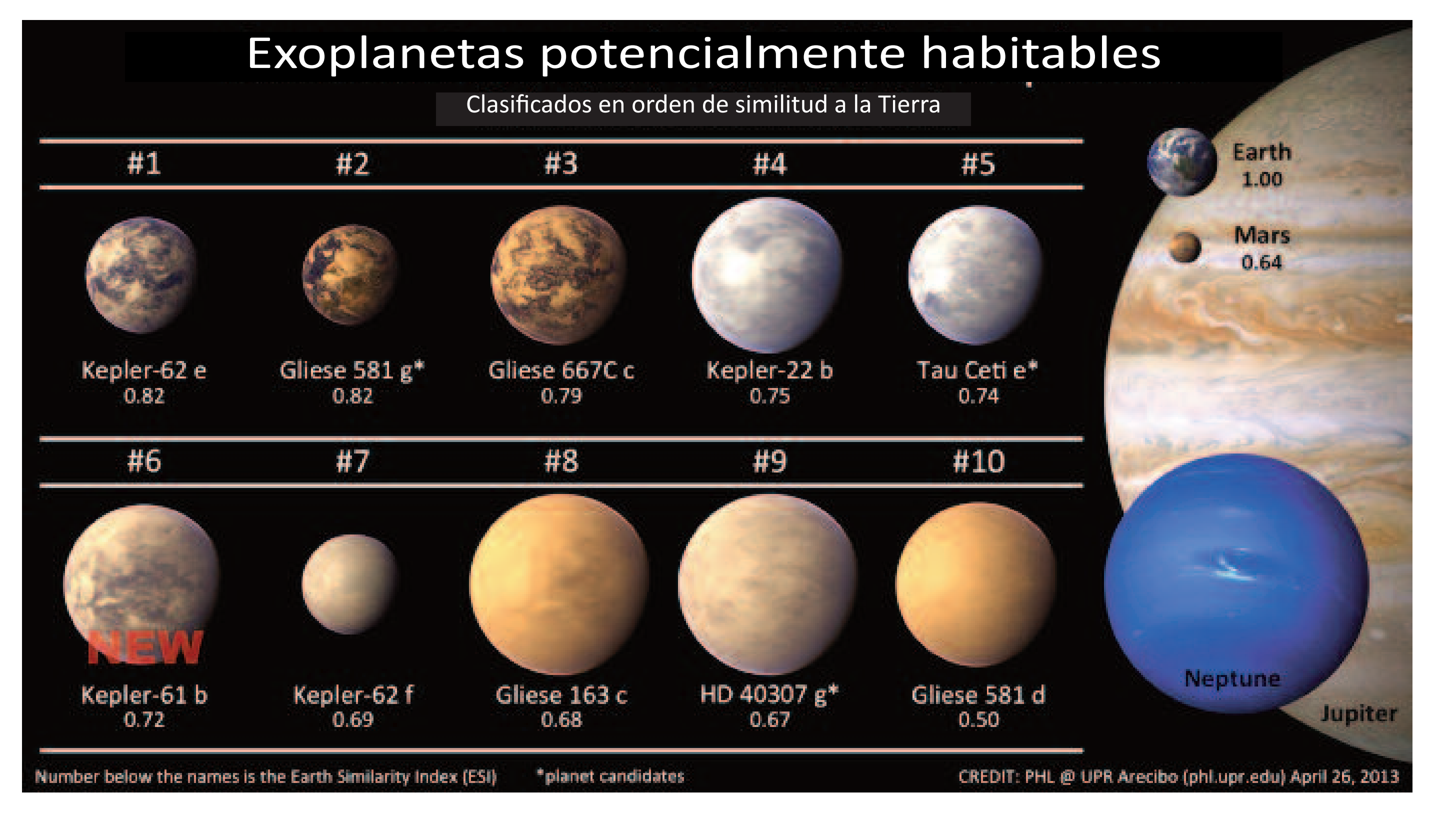
New Horizons también está a la caza de los anillos del planeta enano. Es posible que Plutón esté rodeado por círculos concéntricos de partículas de polvo helado, y estos dispersarían la luz del Sol en una manera que podría ser más fácil de detectar observándolo desde "atrás", justo donde se encuentra en estos momentos New Horizons mientras se aleja del Sistema Solar.

La sonda ha enviado sólo una cantidad pequeña de sus datos almacenados tras el sobrevuelo del planeta enano, alrededor de 2,3%. R

http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/07/150717_pluton_new_horizons_foto_congelado_ao

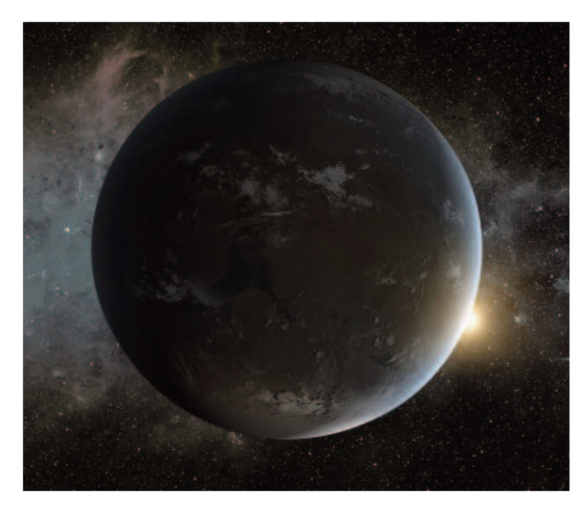
¿Y SI ADEMÁS DE SER POTENCIALMENTE HABITABLES YA ESTUVIERAN HABITADOS?

Actualización 26/04/2013

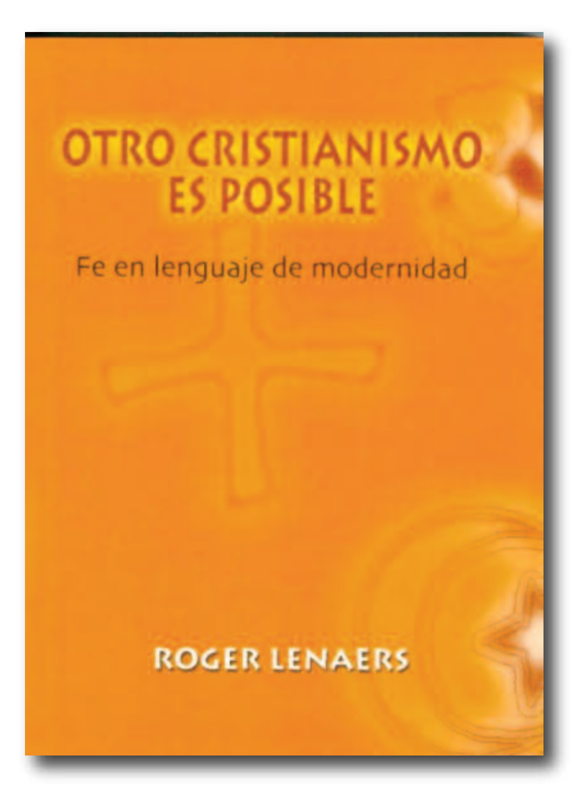


El gráfico muestra la representación artística de cada planeta a escala con la Tierra,representada en la parte superior derecha. Están ordenados a través de el Earth Similarity Index (ESI), situado debajo del nombre, una medida de similitud con nuestro planeta que va desde cero hasta uno, siendo uno un valor idéntico al terrestre. En general, exoplanetas con valores ESI sobre 0.5 pueden ser potencialmente habitables, al menos con vida microbiana, los planetas con valores mayores a 0.8 podrían ser más parecidos a la Tierra soportando vida más compleja.

Un análogo a la Tierra —también llamado Tierra gemela, exotierra, segunda Tierra, Tierra alienígena, Tierra 2 o planeta tipo-Tierra— es un planeta con condiciones similares a las encontradas en la Tierra. Para ser considerado un análogo terrestre, un cuerpo planetario debe orbitar alrededor de su estrella en la zona de habitabilidad del sistema —coloquialmente denominada zona «Ricitos de Oro»—, tener una masa y radio parecidos a los de la Tierra, contar con una composición atmosférica adecuada, pertenecer a una estrella similar al Sol y disponer del resto de rasgos básicos de nuestro planeta que permiten, en conjunción con los anteriores, la presencia de vida tal y como la conocemos (Wikipedia).



Recreación de **Kepler-62f**, uno de los exoplanetas confirmados con mayor IST (Índice de Similitud con la Tierra).



OTRO CRISTIANISMO ES POSIBLE

El teólogo holandés Lenaers siente que el lenguaje que sigue utilizando la Iglesia no dice ya nada a los hombres y mujeres de hoy, porque sus términos y su mentalidad provienen de visiones del mundo y de la sociedad vigentes hasta la Edad Media, pero incompatibles con el sentido común contemporáneo. Hace un esfuerzo por llevar a cabo una revisión de todo el catecismo y una invitación a buscar a Dios en el corazón mismo de la materia y de la conciencia, como impulso de vida y proyecto de futuro.



SOBRE EL AUTOR

Roger Lenaers entró en la orden de los Jesuitas en 1942. Estudió filosofía, teología y filología clásica. Desde 1995 trabaja como párroco en Vordernhornbach, en el Tirol austríaco. (Wikipedia).

SOCIOLOGÍA DEL MOVIMIENTO DE JESÚS

Gerd Theissen
Sociología del movimiento de Jesús
El nacimiento del cristianismo primitivo
Sal Terrae

SINOPSIS

El empleo no sólo de los métodos históricos, sino también de los métodos propios de las ciencias sociales abre a la investigación neotestamentaria las más insospechadas perspectivas y las más amplias posibilidades especulativas. El análisis socio-histórico y socio-psicológico que hace Theissen del primitivo cristianismo permite entender en sus dimensiones sociales, de un modo sumamente iluminador y original, el comportamiento de Jesús, el origen del discipulado y la formación de la primera comunidad, sin pretender por ello ocultar el carácter imponderable de los evangelios, reacios a todo estereotipo.



SOBRE EL AUTOR:

Nace en 1943 en Alemania. Estudia germanística y teología en Bonn, especializándose en Nuevo Testamento (1972). Profesor de Nuevo Testamento en Copenhague (1978-1980) y desde 1980 en la Universidad de Heidelberg. Pertenece a la Iglesia evangélica. Entre sus obras traducidas al castellano podemos destacar: «Sociología del movimiento de Jesús», 1979; «Estudios de sociología del cristianismo primitivo», 1985; «La puerta abierta», 1993; «Colorido local y contexto histórico en los evangelios», 1997; «El Jesús histórico», 1999; y «La religión de los primeros cristianos», 2002.